

Université de Montréal

Les aspirations pour l'avenir des jeunes Cris de Mistissini :
Explorations et participations surveillées dans un contexte formalisé depuis la *Convention de
la Baie James et du Nord québécois*

par
David Lessard

Département d'Anthropologie
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de Maîtrise ès sciences
en Anthropologie

Août, 2006



© David Lessard, 2006

GN

4

U54

2007

V-002

AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

Les aspirations pour l'avenir des jeunes Cris de Mistissini :
Explorations et participations surveillées dans un contexte formalisé depuis la *Convention de
la Baie James et du Nord québécois*

présenté par :

David Lessard

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Bernard Bernier
président-rapporteur

Marie-Pierre Bousquet
directeur de recherche

Jorge Pantaleon
membre du jury

RÉSUMÉ

Ce mémoire est basé sur vingt entrevues et une ethnographie de la première nation crie de Mistissini et documente les aspirations pour l'avenir des jeunes. L'auteur prend comme point de départ une définition relationnelle de la jeunesse et considère que ces aspirations dépendent autant du contexte socio-historique particulier de la réserve que d'une possibilité d'action sur ce contexte. Les aspirations des adultes sont d'abord examinées, ensuite celles des jeunes. Une synthèse de ces deux ensembles conclut l'argumentation : les sentiments de perte d'authenticité de la culture crie, de l'insécurité face à l'avenir et des malaises de la communauté sont mis en rapport avec l'historique du colonialisme bureaucratique de la région. Les préoccupations des habitants associent les jeunes en général à un besoin d'intervention sociale et à des discours moralisateurs, contradictoires et souvent pessimistes. Les discours particularisants sont compréhensifs et tolérants et laissent présager la possibilité d'une prise en main individuelle.

Mots clés : Anthropologie - Cris de la Baie James – Mistissini – Jeunes autochtones – Aspirations – Anthropologie de la jeunesse

SUMMARY

This memoir is based on twenty interviews and ethnography of Mistissini Cree First Nation and aims to document youth aspirations for the future. Starting with a relational definition of youth, the author considers that those aspirations depend as much on the specific socio-historical context of the reserve as on the possibilities of taking action on this context. Aspirations formulated by adults are firstly analyzed, and then those expressed by youth. A synthesis of these two sets of aspirations concludes the discussion: feelings of loss of Cree culture authenticity, of insecurity towards the future and of uneasiness in the community are associated with the history of bureaucratic colonialism in James Bay region. Inhabitants' preoccupations link the youth in general to a need for social intervention and moralist, contradictory, and often pessimistic discourses. Opinions about particular individuals are more understanding and patient, and leave open the possibilities for an individual recovery.

Key words: Anthropology – James Bay Cree – Mistissini – Native youth – Aspirations – Anthropology of youth

TABLE DES MATIÈRES

Page de titre	i
Identification du jury	ii
Résumé	iii
Summary	iv
Table des matières	v
Liste des toponymes, sigles et abréviations	vii
Remerciements	viii
1. Introduction et revue de littérature	1
1.1 Question générale de recherche	1
1.2 Revue de littérature	2
1.2.1 Les jeunes dans les études amérindianistes	2
1.2.2 Les recherches chez les Cris dans les années 1960 et 1970	5
1.2.3 L'ambition dans la littérature amérindianiste	7
1.3 Retour sur la question	9
2. Théorie et méthode	10
2.1 Contexte théorique : concepts utilisés	10
2.1.1 Introduction : critique du portrait des jeunes	10
2.1.2 Les jeunes	12
2.1.3 Les aspirations	15
2.1.4 Façonnement d'un contexte	18
2.1.5 Conclusion	20
2.2 Problématique de recherche	21
2.3 Méthode	23
2.3.1 L'entrée sur le terrain	23
2.3.2 Mistissini	25
2.3.3 L'observation participante	26
2.3.4 Les entrevues	27
2.3.5 La recherche avec des jeunes	29
3. Premier entracte : La jeunesse des Cris à l'époque « traditionnelle »	32
3.1 La jeunesse crie	32
3.2 Les dangers : comment les jeunes apprennent à les éviter	36
3.3 L'éthique de non-interférence	37
3.4 Les formes d'agressivité	39
4. Les aspirations pour les jeunes par les autres	42
4.1 Prise en charge par des institutions	42
4.1.1 La géographie de l'intervention dans la communauté	42
4.1.2 Prise en charge ponctuelle par des gens de l'extérieur	46
4.2 Préoccupations à l'égard des jeunes	52
4.2.1 « Les jeunes ne suivent plus les traditions »	53

4.2.2 « On nous a pris nos jeunes »	55
4.2.3 « Nous avons perdu le contrôle de nos jeunes »	59
4.2.4 « Les jeunes apporteront des changements »	61
4.2.5 « Nous en sommes fiers de nos jeunes »	64
4.2.6 Bilan	65
5. Second entracte : Besoin de guérison des jeunes	67
5.1 Les « survivants » des écoles résidentielles	68
5.2 Exemple de démarche de guérison : L'église pentecôtiste	71
5.3 Autre exemple : la Marche de Bien-Être	73
5.4 Les jeunes et le besoin de guérison	74
6. Les aspirations des jeunes	78
6.1 Espaces d'expression et d'interprétation pour les jeunes par les jeunes	78
6.1.1 Les groupes de pairs	78
6.1.2 Le <i>Youth Council</i>	83
6.2 La réaction des jeunes à l'encadrement : une apparente passivité	86
6.3 Les aspirations des jeunes	91
6.4 La géographie des aspirations	97
6.5 Bilan	101
7. Synthèse : Les jeunes et un contexte particulier	103
7.1 La colonisation par la bureaucratie	104
7.1.1 Les racines du colonialisme bureaucratique	104
7.1.2 Les implications dans les années 1970	108
7.1.3 Les jeunes et la colonisation	112
7.2 Du colonialisme bureaucratique à la bureaucratie crie	114
7.3 Les modèles de comportements	116
7.4 Le collectivisme revisité	120
7.5 Bilan	124
8. Conclusion	126
8.1 Bilan théorique	126
8.2 Bilan ethnographique	129
8.3 Bilan méthodologique	133
8.4 Un questionnement à approfondir...	134
Bibliographie	136
ANNEXES	
Annexe I : Carte des communautés cries, inuites et naskapie du Nord du Québec	146
Annexe II : Carte de Mistissini	147
Annexe III : Carte de la région de Mistissini	148
Annexe IV : Photos de Mistissini	149
Annexe V : Liste des personnes interrogées	152
Annexe VI : Formulaire de consentement pour les répondants majeurs et mineurs	155
Annexe VII : Article de <i>La Presse</i> au sujet du camp de football de l'été 2006	157

LISTES DES TOPONYMES, SIGLES ET DES ABRÉVIATIONS

Certaines bandes crie de la Baie James ont aujourd'hui des noms différents de ceux de l'époque du commerce avec la Compagnie de la Baie d'Hudson. Voici les noms des postes de traite et les noms des réserves employés aujourd'hui :

<i>Postes de traite de la CBH</i>	<i>Réserves</i>
Rupert House	Waskaganish
Eastmain	Eastmain
Old Factory/Paint Hills	Wemindji
Fort George	Chisasibi
Great Whale River	Whapmagoostui
Nemiskau	Nemaska
Mistassini	Mistissini
Waswanipi	Waswanipi
-----	Oujé-Bougoumou

Voici la liste des sigles et abréviations utilisées dans le corps du texte.

AINC	Affaires Indiennes et du Nord Canada
AIQ	Association des Indiens du Québec
ARC	Administration régionale Crie
CBH	Compagnie de la Baie d'Hudson
CBHSSHJB	<i>Cree Board of Health and Social Services of James Bay</i>
CBJNQ	Convention de la Baie James et du Nord québécois
CCN	Commission Crie-Naskapie
CLSC	Centre local de service communautaire
CNYCEI	<i>Cree Nation Youth Council of Eeyou Istchee</i>
CTFIRS	<i>Cree Task Force on Indian Residential School</i>
CSB	<i>Cree School Board</i> (Commission scolaire Crie)
DPJ	Direction de la Protection de la Jeunesse
GCCQ	Grand Conseil des Cris (du Québec)
GRC	Gendarmerie royale du Canada
IRS	<i>Indian residential school</i> (école résidentielle indienne)
ISP	<i>Income Security Program</i> (Programme de sécurité du revenu)
ONG	Organisation non gouvernementale

REMERCIEMENTS

Je tiens à exprimer ma plus sincère reconnaissance envers toutes les personnes qui ont participé, de près ou de loin, à la réalisation de ce mémoire. Je remercie d'abord Chief John Longchap, Dep. Chief Kathleen J. Wootton, le Conseil de bande de Mistissini ainsi que tous les habitants de la communauté pour leur accueil, leur amitié et leurs enseignements. Je suis particulièrement reconnaissant envers mon ami Joseph Awashish, sa famille et ses enfants, ainsi qu'Abraham Jolly. Ce projet doit beaucoup aux familles Gunner, Neeposh, Rabbitskin, Iserhoff, Baribeau, Taylor, Mianscum, Blacksmith, Matoush et Metabie ; je tiens à exprimer ma gratitude envers Evadney, Minnie et Samuel ; Patrice, Missy, Alain, Etienne, Christina, Edna, Jonathan, Shawn, Nikki, Lisa, Camilla, Ginette, Edward, Marlene, Ronnie, Sophie, John et Cathy.

Je veux aussi remercier les gens travaillant à la Commission scolaire Crie, l'école Voyageur Memorial, le *Mistissini Sport & Recreation Department*, le *Mistissini Public Health*, le *Mistissini Youth Council*, le *Youth Center*, la *Recovery Foundation*, la *Direction of social development*, les aînés de *Chisheinuu Chiskitaamaachewin*, le Centre culturel indien de Chibougamau et l'Administration régionale Crie.

Il m'est impératif de souligner que le travail derrière ce mémoire eût été bien moins agréable et formateur sans l'appui, l'intelligence et la constance de ma directrice Marie-Pierre Bousquet. Je tiens à souligner le soutien, qui remonte à si loin, de mes parents, Rock et Angèle, et de mes frère et sœur, Martin et Julie, et manifester une reconnaissance particulière envers mes amis François Trottier et Robert Lavoie. Enfin, ces deux années de recherche ont été financées grâce à une bourse d'études octroyée par le Fonds québécois de recherche sur la société et la culture.

Merci à tous !

David Lessard

1. INTRODUCTION

1.1 Question générale de recherche

La réflexion à l'origine de ce mémoire découle d'une question intuitive que j'ai commencé à me poser quelques mois avant d'accéder au programme de maîtrise, alors que je travaillais dans une école secondaire anglophone de la banlieue de Montréal. Constatant les différends entre les membres des communautés francophone et anglophone du personnel de l'école qui, malgré eux, se répercutaient sur les élèves, je me suis demandé comment une culture pouvait construire un modèle d'adulte pour les enfants qui en sont issus. Quel avenir privilégie-t-on dans telle ou telle culture ? Alliant cette question simpliste à un intérêt ethnographique de plus en plus déterminé pour le Nord, il a été convenu que j'effectuerais une recherche chez les Cris de l'Est de la Baie James, c'est-à-dire dans l'une des neuf communautés placées sous l'autorité du Grand Conseil des Cris (du Québec ; GCCQ). Cette première nation m'intéressait particulièrement à cause du niveau d'autogestion auquel elle a accédé dans les dernières décennies, et de la création de la Commission scolaire Crie (CSB), qui place l'éducation formelle des enfants entre ses mains.

Mes premières recherches documentaires ont donc gravité autour de thèmes comme l'éducation, l'intégration des autochtones dans le système scolaire et les implications de leurs réussites ou de leurs échecs académiques. La collecte de données pertinentes pour enrichir ces réflexions, réalisée sous la forme d'une ethnographie de la première nation crie de Mistissini, au nord de Chibougamau, a cependant levé le voile sur d'autres réalités et a déplacé le centre d'intérêt de cette recherche. Florence Piron a aussi remarqué lors de sa recherche sur le décrochage scolaire au Québec que « dans la vie d'un élève, les événements liés à l'école sont inséparables de ceux liés à ses rapports avec les parents ou avec ses amis »

(2002 : 193). Pour ces raisons, la question générale a été reformulée : comment les jeunes Cris de Mistissini formulent-ils leurs projets de vie ?

Cette question permet tout d'abord de se rapprocher de la réalité telle qu'elle est vécue par les jeunes. Elle s'intéresse plus à ce que ces derniers ont à dire qu'à ce qui leur est imposé. L'espace où se déroule la recherche n'est plus simplement l'école, mais la communauté et la vie qui y est menée peut avoir des ramifications à plusieurs centaines de kilomètres. On y retrouve une pluralité de dynamiques sociales qui se croisent et se chevauchent, qui vont des traditions propres à la société crie à la télévision par satellite. Cet espace me semble plus correspondre à une réalité significative pour les jeunes que la simple institution scolaire.

1.2 Revue de littérature

1.2.1 Les jeunes dans les études amérindianistes

Plusieurs études au sujet des jeunes amérindiens ont été réalisées et les abordent de différents points de vue. D'abord, la transmission culturelle et la reproduction sociale ont été documentées dans des études qui se rapprochent de l'anthropologie classique intéressée par les rites de passage et la socialisation des jeunes. Elles tentent de documenter les façons de faire avec les enfants d'avant la sédentarisation des peuples autochtones et les transformations profondes encourues par le contact avec la société allochtone (Larose 1988 ; Gravelle 1988 ; Traversy 1998 ; Delsahut 2002). La description de la socialisation des jeunes qui en ressort est souvent d'une admirable cohérence et insiste sur l'efficacité des manières de faire dans le cadre de la vie en forêt. Par exemple, Larose fait ressortir qu'étant donné le milieu de vie et l'isolement des groupes de chasse semi-nomades, tout comportement inadéquat était immédiatement sanctionné non par une autorité en place, mais par la déstabilisation du groupe qui risquait alors la famine (Larose 1988 : 41) ; pour la

même raison, Delsahut conçoit les jeunes amérindiens, à l'époque du contact avec les Européens, comme non compétitifs et tournés vers le fair-play et la coopération (2002). Pour ce qui est des bandes algonquiennes des zones subarctiques, dont les Cris, les jeunes, élevés dans un climat où règne l'éthique de non-interférence¹, c'est-à-dire l'évitement des confrontations et de la critique du comportement d'autrui et le refus de donner directement des conseils (Ross 1992 : 13), semblent plus indépendants et responsables (Murdoch 1983 : 118).

Les choses semblent s'être gâtées dans la seconde moitié du vingtième siècle, avec la création des réserves et la sédentarisation. D'une part, les jeunes de ces réserves sont souvent décrits comme grandissant dans des milieux pathogènes, pour reprendre l'expression de Larose au sujet de réserves innues (1989). Par exemple, Francey dénonce le manque de discipline et le laxisme des parents cris de Chisasibi (1998 : 76), Larose discute de l'anomie régnant dans les réserves qui pousse les habitants à la violence ou au suicide (1989) et Söderbom écrit de Waskaganish que le milieu semi-rural de la réserve n'est « pas aussi favorable à l'épanouissement intellectuel que peut l'être le milieu complètement urbain » à cause de son isolement (2004 : 17). Cette dernière affirmation, à laquelle l'auteure donne peu d'arguments, est trop générale pour être défendable ; seul Montréal et quelques autres villes seraient favorables à l'épanouissement au Québec ? En résumé, on reconnaît la valeur des cultures autochtones et leur efficience à former les jeunes lorsqu'elles sont projetées dans le passé, mais on insiste sur leur inadaptation au mode de vie contemporain. Les jeunes, dont on souligne particulièrement les conduites auto-destructives (suicide, consommation de drogues, délinquance, etc.), sont présentés comme les ultimes victimes des processus de colonisation et de réduction qu'ont subis les Indiens.

¹ Une description plus complète de l'éthique de non-interférence et de la socialisation des jeunes à l'époque du semi-nomadisme se trouve au troisième chapitre.

Ils sont inéluctablement vus comme le « cœur du conflit entre les idéologies modernes et traditionnelles » (Francey 1998 : 78) ou voués à une « quête d'appartenance » (AINC 1996) qui semble insoluble. Ceci vient du fait que, comme le montre Collin, la délimitation du traditionnel (ou de ce qui est propre au groupe local) par rapport à ce qui vient des Blancs ne revient pas à une recherche ethnologique de ce qui appartient originellement au groupe, mais à une sélection particulière de traits :

Seront considérés comme "traditionnels" les activités de trappe, la religion catholique (ou anglicane), l'épaisse toile, achetée aux magasins de la Baie, dont sont souvent faites les tentes, le thé pris dans la toundra, le hors-bord [...]. L'opposition ethnique recouvre donc, lorsqu'il est question du groupe, celle entre la vie plus libre et plus satisfaisante sur le territoire (dans l'élément "naturel" de l'autochtone) et la misère de la vie sur la réserve (imposée par le "Blanc").

(Collin 1988 : 71)

Selon cette définition de la culture du groupe autochtone, les jeunes amérindiens aujourd'hui, qui fréquentent l'école et pratiquent moins la vie sur le territoire, ne pourraient pas être d'authentiques Indiens, mais des « entre-deux ». Sylvie Vincent a écrit au sujet de cette distinction que font souvent les autochtones entre les Indiens authentiques (ceux dont le mode de vie se rapprochait le plus de celui pratiqué avant l'influence massive des Européens) et les Indiens d'aujourd'hui ; par exemple, les Innus de la Basse-Côte-Nord oppose les *Innuat* (Montagnais) aux *Tshiashinnuat* (anciens Montagnais ; Vincent 1991 : 128). Selon ces définitions, le manque d'authenticité de la vie contemporaine ne peut que sauter aux yeux et il n'y a pas d'issue possible au conflit identitaire qui en découle (et qui devient l'axiome des recherches sur les jeunes amérindiens). On oublie rapidement la grande capacité d'adaptation qu'ont démontrée les amérindiens à travers l'histoire. Il convient de remettre en question cette définition de l'identité qui juge les cultures autochtones, d'une part, de l'extérieur, et, d'autre part, selon un passé figé et idéologique, pour ne pas dire mythique.

Collin montre aussi comment les jeunes ont intégré, d'une manière qu'il ne s'explique pas, un discours rappelant l'anthropologie d'après-guerre qui fait des Indiens des individus coincés entre deux cultures et qui conçoit l'authenticité traditionnelle comme la seule manière de remédier aux malheurs occasionnés par l'acculturation (1988 : 60). L'auteur énonce les deux métaphores par lesquelles s'exprime ce conflit identitaire : celle de la culture *organique*, « dont chaque partie est essentielle [et dont le] moindre dérèglement se répercute sur tout le système » (Collin 1988 : 61), et celle de la culture *composée*, qui est constituée d'éléments hétéroclites issus de deux traditions dont l'une, celle des Blancs, a dominé l'autre (*ibid.*). On se demandera plus tard si les jeunes Cris sont réellement en proie à un tel conflit identitaire.

1.2.2 Les recherches chez les Cris dans les années 1960 et 1970

Quelques projets de recherche organisés dans des universités canadiennes anglophones se sont penchés sur les Cris dans les années 1960 et 1970 : on pense au *McGill-Cree Project*, au *Cree-Way Project* et au *Cree Developmental Change Project* permettant à de jeunes chercheurs de l'époque comme, entre autres, Adrian Tanner et John Murdoch, mentionnés plus haut, mais aussi Bernard Bernier, Norman Chance, Ignatius La Rusic, Roger Pothier, Peter Sindell et Ronald Wintrob de lancer leur carrière. Ces recherches ont eu lieu avant ou pendant le lancement du développement hydro-électrique à la Baie James par la société d'État Hydro-Québec et la signature de la *Convention de la Baie James et du Nord québécois* (CBJNQ) en 1975. Les enfants et adolescents fréquentaient alors les écoles résidentielles tenues par les églises anglicanes ou catholiques ; c'est aussi l'après-guerre, une époque caractérisée par le déclin de la traite des fourrures. On savait à ce moment que les bandes cries étaient en transition, mais on ignorait vers quoi : « The community [...] might well be viewed from the perspective of a former fur trade post now undergoing transition to some

other economy, such as that of industrial wage worker, or recipients of government subsidies » (Tanner 1979 : 2).

Les études de Wintrob (1968) et Sindell (1968) portent sur la situation des jeunes dans un tel contexte. Sindell discute de la rupture entre deux modes de vie vécue lorsque les enfants quittent leur village pour les écoles résidentielles : il décrit l'arrivée dans ces écoles comme de « radical discontinuities in their enculturation » (Sindell 1968 : 91). Ce que les enfants y vivent est diamétralement opposé aux valeurs d'autonomie, d'auto-suffisance, de contacts intergénérationnels, de coopération et d'inhibition de l'expression de l'agression véhiculées dans les familles crie. Sindell en tire deux conséquences : d'une part, le conflit identitaire à l'adolescence est quasiment inévitable, étant donné que les enfants ne sont plus en mesure de répondre aux attentes de leurs parents et, d'autre part, « after only one year of school they have already begun to change significantly toward acting in ways which are appropriate in Euro-Canadian culture » (*ibid.*). John Murdoch semble en désaccord avec cette dernière idée : selon lui, dès son entrée à l'école, « le mode de connaissance – tout comme la perception du corps et le sens de l'identité qui en découle –, sont à ce point enracinés chez l'enfant cri qu'ils ne pourront être altérés de façon significative par l'éducation formelle » (Murdoch 1983 : 118). Il faut toutefois rappeler que les enfants ne fréquentaient plus, au moment où Murdoch effectuait ses recherches, les écoles résidentielles, mais des écoles situées dans des réserves où il tentait lui-même d'organiser un programme d'enseignement de la culture crie (le *Cree-Way Project*).

L'étude de Wintrob montre l'anxiété et la culpabilité des jeunes causées par le fait qu'ils devront occuper un emploi salarié au détriment des activités traditionnelles que pratiquent leurs parents. Étant donné que l'école obligatoire gagne de plus en plus de terrain à la Baie James, l'auteur prévoit une diminution de l'opposition entre les modèles crie et allochtones, ce qui irait dans le sens d'une possible synthèse de ces modèles identitaires

(Wintrob 1968 : 104). Dans la littérature amérindianiste, Wintrob semble être l'un des rares à « construire ce château en Espagne » qu'un jour les jeunes autochtones ne seront plus en proie à un dilemme identitaire. La cause en serait selon lui la présence accrue de l'école et des institutions euro-canadiennes dans les communautés cries. Avec la signature de la CBJNQ, se pourrait-il que le processus de synthèse des modèles ait perdu de son « unilatéralité » ?

1.2.3 L'ambition dans la littérature amérindianiste

Plusieurs études commencent par une description du milieu de vie des autochtones

(Frideres 1988, Havemann *et al.* 1985 et LaPrairie 1983 *in* Piron 1994 : 114) :

ces auteurs cherchent d'abord à prouver la pauvreté des Autochtones : ils commencent donc en général par présenter dans leur texte un tableau statistique global de la situation socio-économique des Autochtones, caractérisé par une grande pauvreté et une multitude de problèmes sociaux[.]

(Piron 1994 : 114-115)

Non seulement ces tableaux contribuent à placer les autochtones dans une position d'infériorité et de dépendance, mais ils frappent l'imaginaire des lecteurs et du public en général. Lavoie, dans un article sur le colonialisme bureaucratique des autochtones au Canada, montre bien comment dans les années 1960, par une volonté de décolonisation, les représentations des Indiens passent de celles de « sauvages » à celles de « pauvres » et comment il devient nécessaire de régler les « problèmes des Indiens » (plutôt que la formulation antérieure d'un « problème indien » ; Lavoie 2005 : 57). Il est ainsi devenu pratiquement impossible de parler des Amérindiens sans mentionner d'une manière ou l'autre la pauvreté ou quelque autre problème social. Cette stratégie revient à « insérer les Indiens dans le processus même de l'idéologie d'intégration afin qu'ils soient en mesure de voir par eux-mêmes les avantages de l'inclusion » (*ibid.*). Les caractéristiques des pauvres sont alors attribuées aux autochtones, dont le manque d'ambition, voire l'incapacité à formuler une aspiration pour l'avenir.

En lien avec ce manque d'ambition et d'aspirations, Jacobs énonce la difficulté des jeunes femmes criées de Chisasibi à s'imaginer dans un domaine professionnel particulier ; elles préfèrent être prises comme apprenties ou se faire offrir un emploi (Jacobs 1993 : 50-52). On parle rarement de la résilience chez les jeunes autochtones, c'est-à-dire de « la capacité d'atteindre ou l'atteinte d'une adaptation fonctionnelle malgré des circonstances adverses ou menaçantes » (Larose *et al.* 2001 : 160). En fait, on présume qu'une trop grande identification à la communauté d'origine peut nuire à cette résilience (*ibid.* 172), ou défavoriser toute ambition étant donné l'existence dans les réserves de réseaux familiaux par lesquels se fait la redistribution communautaire (Bernard 1997 : 65). La culture crie ne permettrait pas de formuler des aspirations ou désamorcerait ces dernières.

Tout anthropologue sait bien pourtant que les idées de réussite économique sont empreintes de subjectivité et varient d'un contexte à l'autre (Montpetit 1989 : 13). En plus, le contexte des communautés nordiques est bien différent du milieu urbain qu'habitent souvent les chercheurs en sciences sociales. Duhaime note que les emplois saisonniers ou à temps partiel ou occasionnel y sont très diversifiés, que les secteurs primaires, secondaires et tertiaires sont beaucoup plus présents dans ces communautés ; il y a aussi des revenus possibles avec les transferts gouvernementaux, l'assurance-chômage (qui donne parfois accès à des allocations spéciales pour des formations professionnelles) et l'artisanat ; enfin, la chasse et la pêche permettent aussi de nourrir les familles (Duhaime 1991 : 119). Jacobs énumère les types de sources de revenus à Chisasibi : outre les emplois salariés dans les différentes institutions administratives et les activités de chasse et de pêche (qui sont parfois rémunérées par l'*Income Security Program* ; ISP), on compte des emplois pour des petites et moyennes entreprises locales, le travail à la maison et le gardiennage (Jacobs 1993 : 8). Dans ce contexte, il semble tout à fait à propos de jumeler plusieurs stratégies économiques ; une trop grande spécialisation du travail risque d'accroître la vulnérabilité des individus.

1.3 Retour sur la question

Suite à cette revue de littérature, deux sous-questions peuvent être tirées de la problématique de base qui porte sur la manière des jeunes de formuler leurs aspirations : d'abord, quels sont leurs projets professionnels ou personnels ? Il va de soi que ce mémoire n'est pas un exercice de futurologie : je n'essaie pas de prévoir où en sera la nation crie dans vingt ans. Ces aspirations seront plutôt conçues à la fois comme étant influencées par un contexte social et historique particulier et comme une manière d'agir sur ce contexte ou, du moins, d'y réagir. Ce qui nous amène à la seconde sous-question : comment ces aspirations peuvent-elles permettre de comprendre certains aspects passés et présents de la réalité crie ? Nous verrons dans le chapitre suivant comment l'anthropologie à l'extérieur des études amérindianistes peut nous permettre d'approfondir ces interrogations.

2. THÉORIE ET MÉTHODE

2.1 Contexte théorique : concepts utilisés

2.1.1 Introduction : Critique du portrait des jeunes

Il a été vu dans le chapitre précédent que le portrait des jeunes dans la littérature amérindianiste est peu enviable. Des caractéristiques stéréotypées sont généralement attribuées aux jeunes Indiens. Montpetit rappelle les études de Paredes (1973), McKaskill (1970) et Nagler (1970) qui présentent ces derniers comme presque inévitablement non fonctionnels à l'extérieur de la réserve à cause de leur spécificité culturelle (*in* Montpetit 1989 : 21). Les auteurs en question réduisent cette dernière aux différences de style de vie matériel (possession de biens de consommation), à leur non-participation aux activités communautaires ou politiques ou à leur ignorance de la ponctualité, de l'épargne et de l'impersonnalité dans les interactions formelles.

De plus, les jeunes sont décrits comme assis entre deux chaises, disputés entre les cultures euro-canadienne et amérindienne, comme si les Indiens n'avaient jamais eu de contact avec d'autres groupes ou que les changements étaient pour eux impossibles ou nécessairement synonymes d'acculturation (Montpetit 1989 : 16). Selon cette perspective, que les jeunes soient aux prises avec des conflits identitaires va de soi ; les deux manières de vivre sont nécessairement dichotomiques et « [o]n y tient pour acquis que chaque individu incarne – ou se doit d'incarner – l'ensemble des attributs affectés à son groupe d'appartenance, sinon son identité personnelle s'effrite en même temps que s'effiloche le tissu culturel de son groupe ethnique » (Collin 1988 : 73).

Enfin, tout semble empêcher les jeunes autochtones de pouvoir démontrer la moindre ambition, un thème qui revient dans quelques études (Bernard 1997 ; Montpetit 1989). Leur avenir est considéré comme plus difficile s'ils s'identifient à leur communauté

(Larose *et al.* 2001 : 172) ou pratiquent des comportements associés aux culturelles amérindiennes (Holden 1969 *in* Montpetit 1989 : 12). Que ces études blâment les autochtones en discutant de leur inadaptation socioculturelle à la société dominante ou les décrivent comme des victimes d'une situation de dépendance et d'un contrôle étatique discriminant (Jaccoud 1993 : 3 ; Piron 1994), il n'est nul besoin de rappeler les différents problèmes sociaux et les statistiques inquiétantes dont elles nous font fréquemment part.

Ces discours pessimistes, médiatisés autant par les sciences sociales ou les journalistes que par des Indiens en positions de pouvoir, ont été l'objet d'une déconstruction qui en révèle les stratégies sous-jacentes. D'une part, la marginalisation et les problèmes des autochtones ont parfois été employés à des fins politiques : « les leaders autochtones ont utilisé stratégiquement et politiquement le statut et les conséquences de cette marginalisation pour appuyer leur mouvement d'émancipation. [Cette marginalisation] est devenue un instrument politique de changement social » (Jaccoud 1995 : 97). Armitage appelle cette stratégie, qui consiste à mobiliser l'opinion publique par des revendications morales, « la politique de l'embarras » (Armitage 1992 : 79). Mon point n'est pas ici de discuter de la légitimité de telles pratiques, mais de rappeler que les jeunes autochtones ont été impliqués et pointés dans ces manœuvres. Des statistiques désolantes, des images où on les voit s'intoxiquer à l'alcool, à l'essence ou à d'autres drogues et leurs témoignages poignants de problèmes familiaux ou sociaux appuient souvent les dénonciations.

Ces rappels récurrents des conditions difficiles légitiment l'intervention d'une multitude d'experts de l'intervention sociale ou communautaire et chez les Cris, on note « the fact that formal social service intervention is overwhelmingly concerned with youth » (Niezen 1993 : 519). Le sociologue Howard S. Becker, dans son étude sur les chanteurs de jazz et la consommation de marijuana à Chicago, avait bien vu que ceux qu'il appelait les *bureaucrates de la morale*, chargés de faire appliquer les normes (la police et les travailleurs

sociaux, dans le contexte de son étude), étaient aux prises avec un double impératif bureaucratique. En effet, ils devaient à la fois montrer la valeur de leur travail et justifier sa pérennité en insistant sur tout ce qui restait à faire (Becker 1985 : 179-180). Ces professionnels entretiennent donc toujours cet étrange paradoxe : leur action est efficace et nécessaire, mais il en reste encore beaucoup à faire. De la même façon, les jeunes autochtones sont aisément et déjà grandement pris en charge par les « professionnels du social » ; malgré tout ce travail et cet argent investi, les rapports faisant foi d'une amélioration quelconque sont encore rares...

Il convient de discuter et de questionner certains présupposés contenus dans ce portrait. Pour ce faire, nous nous inspirerons d'écrits anthropologiques qui dépassent le cadre des études amérindianistes. Ces études viendront nourrir les prémisses conceptuelles, indispensables à l'argumentation de cette discussion, développées dans les sections suivantes.

2.1.2 Les jeunes

Il s'est développé, dans les années 1980, une « anthropologie de la jeunesse », qui distingue cette catégorie de l'enfance ou de l'âge adulte. Cette anthropologie vient faire contrepoids aux deux grandes disciplines qui ont généré la majorité de la documentation sur les jeunes : la sociologie et, surtout, la psychologie. Cette dernière s'est notamment intéressée aux impacts de la modernité et des restructurations sur les adolescents en développant les notions de stress psychologiques et de crise d'identité ; la sociologie, principalement avec les écoles de Chicago et de Birmingham, s'est concentrée sur l'étude des sous-cultures, des pratiques considérées comme déviantes et de l'émergence d'une « culture jeune » (*Youth culture*), liée aux classes sociales (Bucholtz 2002). L'anthropologie de la jeunesse tente de se distancer des notions de résistance, de déviance ou de transition qu'on retrouve souvent dans les écrits de ces disciplines ou dans les médias ; elle tend à ne

pas se concentrer que sur les systèmes institutionnels (l'école, les garderies, etc.) dans lesquels les jeunes sont impliqués et qui sont mis en place par des adultes (Wulff 1995 : 1). Par exemple, Wulff développe une « micro-perspective » où elle s'intéresse à un groupe de jeunes filles de Londres, comme si ce groupe formait une petite culture en soi (1995b). Cette manière d'aborder la question me semble tout aussi critiquable : les jeunes ne sont pas isolés, mais imbriqués dans des communautés où se trouvent des gens de tous âges. Ils ne sont pas que « jeunes », mais ont aussi des affiliations ethniques, religieuses ou sociales.

L'adolescence a aussi été traitée dans certains écrits anthropologiques classiques. On pense, entre autres, à Mead, chez les autochtones de Samoa (1928), à Malinowski chez les Trobriandais (1987 [1929]), et même à Evans-Pritchard chez les Nuers (1940) qui présentaient l'adolescence comme une étape du développement biologique et psychologique encadrée par des rites de passage, des initiations et le développement des pratiques sexuelles. Les conceptions de l'adolescence de l'époque étaient bien différentes de celles développées à l'après-guerre, surtout concernant ces sociétés traditionnelles jugées encore stables et « froides » où les jeunes reproduiraient fidèlement la culture des générations précédentes. L'adolescence n'était pas un domaine aussi spécialisé qu'il l'est aujourd'hui, avec des termes médicaux ou psychologiques et des biens de consommation spécialement adaptés. Considéré d'un point de vue essentiellement adulte, cet âge n'intéressait que par ce qui suivrait.

Néanmoins, c'est toutefois de ces ouvrages que vient l'intuition de base, selon laquelle les étapes de la vie sont définies socialement. Au terme *adolescents* sera pourtant préféré celui de *jeunes*. Ce concept est plus lié à des idées d'identité que de trajectoire, c'est-à-dire qu'on s'intéresse moins à la préparation (physiologique, psychologique, sociale) des jeunes à l'âge adulte qu'à leur expérience et leurs pratiques sociales et culturelles du moment (*here-and-now* ; Bucholtz 2002 : 532). Cette identité confère aux individus un certain pouvoir

et de la flexibilité ; elle peut être soumise à différents changements à travers le temps (Bucholtz 2002 : 532). Le pouvoir des jeunes n'est pas équivalent à celui des adultes, mais il est toutefois supérieur à celui des enfants, souvent associés à l'innocence, à un état de victime et à la distanciation d'un idéal perdu mais toujours chéri. Les jeunes, dans ce que les spécialistes et les adultes disent d'eux, subissent les conséquences de la délinquance, de l'incompréhension ou des maladresses des adultes tout comme ils amènent de nouveaux problèmes (Hall et Montgomery 2000), probablement en partie à cause de leur « sentiment irrésistible d'invincibilité » (Comaroff et Comaroff 2000 : 96). Bref, en cherchant à définir la jeunesse comme une catégorie sociale et non comme une étape du développement, on se retrouve avec un concept qui ne semble être que la partie médiane d'un continuum allant de l'enfance à l'âge adulte.

Tel n'est pourtant pas le cas. Il ne s'agit pas d'une catégorie hermétique et la « jeunesse » d'un individu peut varier d'un contexte à l'autre. Le concept de jeunesse est compris d'une manière relationnelle : il s'agit d'une catégorie construite socialement qui dépend d'un contexte historique particulier, d'où la variabilité de la fourchette d'âges qu'il sous-entend et la diversité des voix qui y sont exprimées. La jeunesse ne désigne pas un groupe monolithique, mais un ensemble aux frontières fluides constitué d'individus différenciés et hétérogènes. Durham (2000 : 116) conçoit la jeunesse comme un « embrayeur social » (*social shifter*), terme emprunté au linguiste Jakobson. Un embrayeur est un référent qui ne peut pas être associé de manière absolue à un objet spécifique et qui dépend de la situation particulière où il est utilisé : les expressions *ici*, *moi*, *là*, par exemple. Ces termes situent celui qui les emploie dans une structure de catégories qui sont négociées et non régies par des conventions pré-établies (*ibid.*). Parler des jeunes dans une situation revient à se situer dans des dynamiques sociales de pouvoir, de droits, de responsabilités et d'attentes (Durham 2000 : 116). Le concept de jeunesse, considéré comme un embrayeur

social, nous servira donc d'angle d'attaque pour comprendre des dynamiques sociales qui dépassent la simple réalité des jeunes. Les jeunes sont intéressants à la fois en eux-mêmes et par ce qu'on en dit parmi les autres générations.

Les *jeunes* permettent de documenter des réalités sociales particulières. Les Comaroff, qui discutent de la formation idéologique de la jeunesse dans le monde occidental à l'époque du capitalisme industriel, puis néo-libéral, énumèrent les diverses significations qui lui sont données dans l'imaginaire populaire : « les terreurs du présent, les erreurs du passé, les prévisions du futur, les anciens espoirs et les nouveaux défis » (2000 : 92). Attias-Donfut montre bien comment chaque génération occupe une position dans une structure : un changement social a des répercussions sur chaque génération et les « relations entre générations modèlent les parcours de vie » (Attias-Donfut 1991 : 96). Les jeunes, à la fois par ce qu'ils ont à dire et ce qu'on en dit, permettront de comprendre les implications de changements sociaux récents, nous dégageant ainsi autant de l'anthropologie classique (intéressée par la reproduction sociale) que de « l'anthropologie de la jeunesse » (trouvant dans les jeunes une « culture en soi » inattendue).

2.1.3 Les aspirations

Même si l'identité des jeunes n'est pas considérée comme une préparation à l'âge adulte (en examinant leurs apprentissages, les rites de passage, etc.), un intérêt sera porté à leurs aspirations pour l'avenir, de manière à prendre une position critique face au manque d'ambition dont sont ordinairement affublés les autochtones dans les études en sciences sociales. Les aspirations ne sont pas exclusives aux jeunes : les adultes en ont aussi. Le concept d'aspiration vient d'un texte récent d'Arjun Appadurai (2004). Ce dernier prend comme point de départ les écrits sur la culture qui la lient d'une manière ou d'une autre au passé (avec des termes comme la coutume, la tradition, l'héritage, le patrimoine) alors que la littérature sur le développement, produite majoritairement en économie, est dominée par le

futur (les notions utilisées sont celles de plans, d'attentes, d'objectifs, de cibles ; Appadurai 2004 : 60). Il veut remettre en question un stéréotype souvent véhiculé par les anthropologues eux-mêmes et débattu par Boutinet (1999). Ce préjugé insiste sur la précarité d'existence des sociétés traditionnellement étudiées en anthropologie, ainsi harnachées dans un fatalisme qui les empêcherait d'anticiper ou de formuler tout projet mais qui leur donnerait tout de même le temps de vivre et d'approfondir les liens sociaux (Boutinet 1999 : 12-13). Bref, ces groupes auraient trop de problèmes à régler dans l'immédiat, ce qui les empêcherait de penser à l'avenir.

De tels préjugés ont été critiqués par le philosophe Charles Taylor et l'économiste Amartya Sen. Lorsqu'on considère que l'identité se forme de manière dialogique, comme le suggère Taylor (1994), les idées de tolérance et de respect de la dignité dans les échanges interculturels prennent toute leur importance éthique. Et pour cause, ce dialogue invite à une compréhension plus profonde des motivations de l'Autre et à une réflexion sur ses capacités à profiter de certaines libertés (Sen 1999) : aussi, selon cette idée d'identité dialogique, cet Autre n'est pas isolé, mais intègre, au moins partiellement, les discours entretenus à son sujet et vice-versa. Conséquemment, les discours racistes, tout comme les énoncés béats et essentialisants sur le respect superficiel de l'altérité, sont décevants, pour ne pas dire pernicioeux. Aussi, la réussite des individus ne se calcule plus avec leurs moyens absolus en termes économiques, mais s'évalue d'une manière plus « anthropologique » selon leur capacité à fonctionner socialement dans un contexte spécifique. On en arrive donc à une nouvelle manière d'envisager la précarité ou le succès de chacun, qui a l'avantage de nous sortir de débats souvent limités à la seule dimension économique. Bref, les reproches faits à l'Autre et à ses « inaptitudes » cessent et chacun se voit redonnée sa part de responsabilité.

Par exemple, l'ethnographie de Philippe Bourgois sur l'économie alternative à Harlem rappelle que les moyens de résistance et de survie mis à la disposition des jeunes de ce quartier, même s'ils découlent d'une recherche de dignité, peuvent amener la destruction des individus ou la ruine de la communauté (Bourgois 1995 : 9). L'auteur situe tout de même ces informateurs dans le contexte plus large, raciste et élitiste, des sociétés américaine et new-yorkaise qui permet de mieux saisir les dégâts de la ségrégation sans dichotomie simpliste entre coupables et victimes. L'argumentation de Bernard Roy dans son texte sur l'alcool dans les réserves innues (2005) suit une trame semblable : il resitue le rapport à l'alcool des Innus qu'il a rencontrés dans l'historique d'exclusion sociale et de domination par la société euro-canadienne. Il montre comment la consommation d'alcool permettait jadis d'exprimer sa résistance face à la GRC et à la *Loi sur les Indiens* et est devenue aujourd'hui un marqueur identitaire important dans les communautés de la Côte-Nord malgré l'aspect destructeur, voire meurtrier, que revêt souvent l'alcoolisme. Bref, il conclut en condamnant autant l'intolérance des allochtones que celle des autochtones (Roy 2005).

S'inspirant de Taylor et de Sen, Appadurai ramène le futur en anthropologie et propose d'examiner la *capacité d'aspirer à quelque chose* dans différents groupes sociaux, et plus particulièrement dans les communautés dites marginales ou minoritaires, c'est-à-dire qui ne font pas partie des groupes riches et dominants. Les aspirations sont comprises à partir des besoins, des préférences, des choix et des calculs que font les individus ; elles dépendent aussi de normes éthiques et culturelles qui existent au-delà des individus et se dissolvent « into more densely local ideas about marriage, work, leisure, convenience, respectability, friendship, health, and virtue » (*ibid.* : 67-68). Enfin, elles ne sont pas distribuées également dans une même société : elles sont influencées par les expériences et les explorations antérieures, qui permettent de mieux comprendre les relations entre les fins, les moyens, les possibilités et les options (*ibid.*). De plus, la pauvreté peut devenir assommante

particulièrement quand les média ou la société dominante influencent les aspirations des jeunes vers des idéaux difficiles à atteindre, amenant alors beaucoup d'insatisfaction et de déception (Condon 1990 : 274).

En fait, les aspirations des individus ne sont pas conçues comme l'expression juste de ce qui adviendra réellement ; de toutes manières, comme il en a été fait mention ci haut, on sait que ces aspirations se transforment au cours des expériences. Elles permettront plutôt de comprendre des dynamiques actuelles propres à un contexte sociohistorique spécifique, celui-là même qui permet leur énonciation.

2.1.4 Façonnement d'un contexte

L'énonciation d'aspirations peut être considérée comme une manière d'agir sur un contexte, une tentative d'en tirer quelque chose. Les aspirations des jeunes sont considérées ici comme influencées par le contexte social et culturel, mais les jeunes ont aussi la capacité d'agir sur ce contexte et d'en offrir leurs propres explications.

Même s'ils grandissent dans des structures fixées et maintenues par les générations précédentes et dominées par des adultes, il va de soi que les jeunes ne sont pas passifs face à ces derniers. Dans ses études sur la consommation, de Certeau (1980) s'intéresse aux manières d'employer les produits et montre comment les consommateurs *fabriquent* de nouvelles interprétations à partir de représentations mises en circulation (*id.* : 11). Les individus ne se soumettent pas docilement aux mécanismes de discipline imposés par les producteurs, mais *bricolent* et mettent au point des tactiques en vue de créer de nouvelles manières de faire, dont nos perceptions sont trop souvent homogénéisées et simplifiées par la statistique (*id.* : 14-21). Dans ces nouvelles manières de faire, la rationalité des individus est en rapport avec un imaginaire particulier et « une pluralité incohérente (et souvent contradictoire) » de déterminants (de Certeau 1980 : 10). En fait, tout contexte social et culturel est fécond et peut laisser place à tout un imaginaire souvent inattendu.

Les jeunes sont pleinement actifs dans ces activités imaginatives de réappropriation et n'hésitent pas à emprunter ce qui vient d'ailleurs ou adapter la tradition de leur groupe pour créer de nouveaux arrangements dont on discute souvent la légitimité ; certains auteurs parlent même de la formation de « nouvelles ethnicités » (Bucholtz 2002 : 542). Les jeunes redéfinissent les limites des différentes facettes de l'identité, en conflit ou non avec ce que les adultes ont eux-mêmes établi et tentent d'imposer.

Comme il a été mentionné auparavant, les conduites des jeunes dans les sociétés minoritaires sont particulièrement scrutées et souvent conçues comme oscillant entre l'abandon de la tradition et la résistance à l'envahisseur ; elles soulèvent inévitablement des questions de conflit identitaire entre deux cultures. Cela n'est pas nécessairement dû à un besoin de révolte ou de rébellion. La plupart du temps, les jeunes grandissent tout simplement dans un milieu soumis à des changements et transformations : devant faire face à une société bien transformée depuis la jeunesse de leurs parents, ils n'ont tout simplement pas le choix que de reformuler les manières de faire et remanier les symboles identitaires de leur groupe. En ce sens, Ron Carpenter (2004) donne un nouveau sens au terme biculturel pour qualifier ces nouvelles manières d'être, telles que mises en prose dans les écrits autobiographiques de l'écrivaine amérindienne Zitkala-Ša. Cette femme yankton est allée dans les pensionnats indiens. Dans la perspective que Carpenter relève de ses écrits, les cultures auxquelles elle est confrontée, amérindienne et euro-américaine, ne sont plus dichotomiques, mais permettent de produire une nouvelle manière d'être Indien : certains comportements peuvent être attribués à une de ces cultures, mais ne sont compris qu'en considérant l'exposition à l'autre (Carpenter 2004).

Cette dissolution des frontières culturelles rappellent les écrits des Comaroff sur les relations entre culture, hégémonie et idéologie (1991) par lesquels ils montrent que « the essence of colonization inheres less in political overrule than in seizing and transforming

“others” by the very act of conceptualizing, inscribing and interacting with them » (Comaroff et Comaroff 1991 : 15). Ils définissent la *culture* comme le répertoire partagé de tous les symboles, pratiques et significations disponibles à un groupe ; l'*hégémonie* est définie comme la conception dominante du monde, celle qui est prise pour acquis et conçue comme naturelle par les agents sociaux ; l'*idéologie* désigne la vision du monde d'un groupe particulier, telle qu'elle est exprimée dans des discours explicites, si bien qu'elle peut être vue comme une possession ou une opinion contestable (*ibid.* : 21-24). On retrouve entre l'hégémonie et l'idéologie un continuum qui va respectivement d'un pôle d'inconscience à un pôle de prise de conscience entre lesquels les individus et les différents groupes d'une société oscillent, « an area in which new relations are forged between form and content [...] the source of the poetic imagination, the creative, the innovative » (*ibid.* : 30). Pour donner un exemple de ces nouvelles relations entre formes et contenus, c'est parfois au nom d'une « fierté nationale » que des jeunes se revendiquent paradoxalement « de la culture globale des jeunes, des politiques environnementales, de l'affirmation des gangs urbains, des armées de supporters de football ou des cadres néo-nazis » (Comaroff et Comaroff 2000 : 96-97). En conséquence, les perceptions propres aux individus ne peuvent pas être définies *a priori* ; dans les réserves amérindiennes branchées sur les média internationaux par satellites, on ne peut pas savoir à l'avance ce qui sera considéré comme « venu d'ailleurs », comme un effet de la colonisation ou comme un nouveau moyen d'expression personnelle ou de l'identité du groupe.

2.1.5 Conclusion

Nous pouvons faire ressortir les grands principes contenus dans ces trois pôles conceptuels que sont les jeunes, les aspirations et le façonnement d'un contexte. La réflexion qu'ils amènent ne tend pas à l'identification d'un déterminisme aux problèmes sociaux des jeunes amérindiens. Elle tend plutôt à insister sur leur hétérogénéité et la

diversité de leurs conditions et de leurs aspirations. Ces dernières ne sont pas conçues comme réductibles à l'appartenance ethnique des jeunes, qui ne font pas que subir le sort que leur réservent les générations précédentes. Ils choisissent, jusqu'à un certain point, leurs sources d'inspiration parmi des possibilités qui vont bien au-delà de ce qui est directement sensible au niveau de la communauté.

D'autre part, on attend des jeunes, ou plutôt on espère, des comportements particuliers, qui s'avèrent rarement pratiqués. Ces aspirations formulées pour les jeunes par les adultes dépendent de l'expérience de chacun et aussi de l'interprétation des actions des jeunes. Elles ouvrent la voie à une compréhension de la réalité d'un groupe et des espoirs et déceptions provoqués par son histoire récente.

2.2 Problématique de recherche

Il a été vu que les jeunes en général sont doués d'un certain pouvoir, bien qu'il soit moindre que celui des adultes. Pourtant, les jeunes autochtones ont été décrits, dans les écrits cités précédemment souvent orientés vers une « amélioration des conditions de vie des autochtones », comme n'en ayant aucun. Ils y sont montrés comme plutôt passifs et ne faisant que réagir par des actions peu constructives, à l'image du conflit identitaire sans issue censé les habiter. Selon cette littérature, les jeunes sont nécessairement déçus du milieu où ils vivent. Du moins, que ce soit la réserve ou la ville, ils font fatalement face à des complications supplémentaires. Y a-t-il moyen d'en parler en d'autres termes ?

D'abord, les jeunes n'ont pas que des problèmes ; je me refuse à répéter une étude qui fait de leurs malheurs ou de leurs vices leurs seuls intérêts. Ensuite, ils ne sont pas un groupe à part : on retrouve chez eux plusieurs caractéristiques propres aux autres générations avec qui ils partagent leur vie. Ils forment une catégorie hétérogène qui fluctue selon les situations. Ils ne sont pas nécessairement en constants conflits ou en rébellions

ininterrompues ; certains de leurs gestes peuvent être des réactions, voire des adaptations, comme pour Zitkala-Ša, à un milieu qui a été transformé et qui continuera de l'être (Carpenter 2004). Enfin, ils peuvent aussi être imaginatifs et créatifs, comme il a été vu avec les Comaroff (1991).

Les jeunes Cris, comme tous les autres, ont l'avenir devant eux et ont sans doute le désir, peut-être tenu secret, de tirer leur épingle du jeu. Je m'oppose ici à ces écrits qui font des cultures autochtones des obstacles à la formulation de toute ambition. Je considère les jeunes comme capables de formuler des aspirations. Examiner celles-ci nous amènera à voir si elles ne conduisent pas à des façons particulières de s'impliquer dans leur milieu. Ces aspirations dépendent aussi de manières d'interpréter le contexte social et historique, maintenant ouvert au moins virtuellement aux flux internationaux, au-delà d'une simple opposition entre culture blanche et culture crie.

Les jeunes amérindiens seront pensés non pas comme un groupe isolé et monolithique, mais comme un assemblage aux voix diversifiées en interaction avec d'autres groupes. Aussi, les espoirs pour les jeunes de ceux qui interagissent avec eux seront autant considérés que les aspirations des jeunes pour eux-mêmes. Les manières d'être et les expériences des jeunes dépendent en partie de l'histoire des générations précédentes et de leurs relations avec elles. Les jeunes étant en quelque sorte les « gens de l'avenir » (Vincent 1991 : 131), le discours à leur sujet et la manière dont on traite avec eux donne une perspective sur certaines préoccupations d'une communauté au sujet du pouvoir, des attentes et des responsabilités.

L'argumentation, qui viendra après la description de la méthodologie utilisée, sera constituée de trois grandes parties où seront d'abord vues les aspirations pour la nouvelle génération de ceux qui ne sont plus jeunes, ensuite les aspirations des jeunes et enfin la synthèse entre ces deux ensembles qui sont en interaction, donc sujets à se rapprocher, se

distancer, se compléter ou se contredire. Dans la première partie, il n'y pas que le discours des adultes qui sera considéré, mais aussi son actualisation dans des institutions et des événements occupant beaucoup de place dans la communauté et visant l'ensemble des jeunes, comme s'ils formaient un tout dont les caractéristiques sont universelles. La seconde partie, qui porte sur les jeunes, décrira d'abord des espaces d'expression disponibles pour les jeunes et leurs réactions face à l'encadrement des adultes. Cela mènera à leurs aspirations, d'abord considérées en elles-mêmes et ensuite comprises à l'aide de repères géographiques significatifs pour les agents sociaux.

Deux petits chapitres ont été ajoutés entre les sections principales, le premier sur la jeunesse des Cris à l'époque traditionnelle et le second sur la guérison, un thème découvert sur le terrain. Ces deux apartés serviront à mieux saisir l'argumentation et à clarifier certaines réalités dont les explications auraient alourdi le restant de la discussion. Le chapitre final, la synthèse, récapitulera le tout à partir d'une lecture particulière de l'histoire récente des Cris et de leur expérience de la colonisation depuis le dix-neuvième siècle.

2.3 Méthode

Voici maintenant une description de la collecte de données qui a permis d'alimenter cette discussion. Elle consiste en un terrain ethnographique, au cours duquel ont été réalisées une observation participante et quelques entrevues.

2.3.1 L'entrée sur le terrain

J'ai tenté de contacter quelques fonctionnaires cris dès le commencement de mes études au programme de maîtrise en septembre 2004. À partir des bureaux de la CSB et de l'Administration Régionale Crie (ARC) établis à Montréal, j'ai pu rencontrer quelques personnes. De fil en aiguille, on m'a référé au Directeur général de la CSB, que j'ai rencontré à Montréal en février 2005. Très intéressé par ma recherche, cet homme m'a

d'abord invité à effectuer ma recherche dans les neuf communautés crie de l'Est de la Baie James (au Québec). On compte les communautés côtières : Whapmagoostui (sur la rive est de la Baie d'Hudson), Chisasibi, Wemindji, Waskaganish et Eastmain (sur la rive est de la Baie James), et les communautés de l'intérieur des terres : Mistissini, Oujé-Bougoumou, Nemaska et Waswanipi². Une telle diversité de contextes et le temps nécessaire à une recherche de cet ordre me semblaient dépasser le cadre requis d'un projet de maîtrise. Il a donc été conclu que j'effectuerais une collecte de données dans deux de ces communautés : l'une côtière, Chisasibi, et l'autre à l'intérieur des terres, Mistissini.

Quelques mois plus tard, l'homme m'invitait à établir mes premiers contacts sur le terrain : je suis parti pour Mistissini³ le 23 mai 2005 et mon enquête de terrain s'y est terminée le 10 septembre. Je ne suis pas allé à Chisasibi, préférant prendre mon temps pour bien connaître une seule communauté. La CSB a accepté de me laisser un petit appartement inoccupé et réservé pour ses employés où je suis resté les premières semaines de mon séjour ; j'ai ensuite habité dans la maison d'un professeur pendant les vacances d'été ; enfin, j'ai passé les dernières semaines dans la maison d'une famille du village en échange d'une petite pension. Dès mon arrivée sur le terrain, la direction de l'école secondaire m'a conseillé d'aller me présenter au conseil de bande, que je n'avais pas encore contacté. Après avoir discuté avec la vice chef de la communauté et avoir présenté formellement mon projet de recherche aux membres du conseil, j'ai obtenu la permission de réaliser ma recherche dans la communauté. Le chef a néanmoins souligné que c'était aux individus de décider d'eux-mêmes s'ils y participaient ou non.

² Une carte des communautés crie, inuites et naskapie du Nord du Québec est présentée à l'Annexe I.

³ Une carte des rues de Mistissini se trouve à l'Annexe II.

2.3.2 Mistissini

À mon arrivée à Mistissini, je savais très peu de choses de cette réserve ; j'avais peine à me situer sur une carte, puisque ces régions septentrionales ne sont généralement pas représentées sur les cartes routières du Québec. La communauté est située à 89 kilomètres au Nord-Est de Chibougamau, sur la rive Sud de l'immense Lac Mistassini, le plus grand bassin naturel d'eau douce du Québec. Cette réserve fait partie de la portion de la province régie par la CBJNQ, signée en novembre 1975. Sans aller trop de l'avant dans les spécificités territoriales établies par cette convention, il convient de mentionner que Mistissini compte 1380,4 km² de terres de catégorie I, réservées à « l'usage et au bénéfice exclusifs des Autochtones » (Hydro-Québec 1994)⁴.

Au moment du dernier recensement, en 2001, Mistissini compte une population de 2 580 habitants dont 2 475 personnes inscrites au *Registre de la Loi sur les Indiens*, ce qui en fait la réserve crie du Québec la plus peuplée après Chisasibi. Le taux de croissance de la population depuis le recensement de 1996 a été de 11,3 %, ce qui est assez élevé si on le compare à la moyenne provinciale qui est de 1,4 % ; environ 54 % de la population a vingt-quatre ans ou moins (Statistique Canada 2001). Cette croissance est due à un taux de natalité élevé, qui saute aux yeux dès l'entrée dans le village : les rues sont un immense terrain de jeux pour les jeunes de tous les âges (selon les heures du jour et de la nuit) qui y abandonnent leurs jouets. Il n'est pas rare de tomber en marchant sur une paire de patins à roulettes, une poupée, un bâton de hockey, etc.

⁴ Une carte de la région de Mistissini, où l'on trouve une délimitation de ce territoire, se trouve en Annexe III.

2.3.3 L'observation participante

il faut susciter, canaliser, reproduire les conditions optimales d'une enquête comme si de rien n'était parce que c'est justement ce non-dit, la société en actes, la culture en gestes et paroles, qui constitue le terrain d'une bonne recherche

(Copans 2005 : 49)

La principale méthode de recherche utilisée a été l'observation participante. Ma première stratégie, projetée avant d'arriver à Mistissini, était de me concentrer sur l'école secondaire : je suis donc allé y offrir mes services auprès d'élèves en difficultés. Étant donné le manque de personnel, on m'a rapidement engagé comme remplaçant à l'école primaire. J'arrivais trop tard dans l'année scolaire pour pouvoir m'impliquer réellement à l'école.

Ne me laissant pas abattre par cette première série de déceptions, j'ai décidé de me laisser imprégner de la vie de la communauté, me disant que le terrain finirait probablement par « venir à moi ». Lors de longues promenades dans la communauté, je prenais part à différentes activités ouvertes au public : les danses suivant les mariages nombreux à cette époque de l'année, les cérémonies des Premiers Pas⁵ (*Walking Out*), des ateliers d'astronomie, etc. J'ai aussi pris l'habitude d'offrir mon aide pour de petites tâches simples : pour démonter une tente, accompagner des enfants lors d'une sortie scolaire ou faire tourner les pièces de viande au-dessus du feu en préparation d'un festin (tâche traditionnellement réservée aux enfants et aux femmes, ce qui m'a valu quelques plaisanteries). Avec le Centre culturel indien de Chibougamau, je suis parti avec quelques jeunes du secondaire de la réserve dans un voyage de fin d'année scolaire d'une semaine, qui nous a amenés à Montréal, à Ottawa (pour la Fête du Canada, le 1^{er} juillet), ainsi que dans les communautés algonquines de Kitigan Zibi et Kitchisakik⁶.

Des notes de terrain ont été prises quotidiennement. Elles relatent toutes mes activités, conversations, états d'âme, intuitions, apprentissages de la langue crie, etc., et font

⁵ Une brève description de la cérémonie des Premiers Pas se trouve au prochain chapitre. Voir aussi le mémoire de Diane Traversy (1998) pour une analyse plus complète.

⁶ Des photos de Mistissini se trouvent en Annexe IV.

en sorte que des événements spontanés et souvent inattendus s'avèrent une source appréciable d'informations et de réflexions. En effet, le terrain ethnographique, un peu comme un travail sur appel, augmente peu à peu en intensité. Alors qu'on doit faire preuve de beaucoup de patience au début, on est de plus en plus interpellé à mesure qu'on prend sa place dans les dynamiques locales. Tous les événements se révèlent potentiellement pertinents.

Je prenais la plupart du temps mes notes dans un endroit public (dans un parc, sur un banc, assis sur le trottoir devant chez moi, etc.) de manière à optimiser le temps d'observation. Ces séances d'écriture en public ont été utiles : les gens venaient me demander ce que j'écrivais et je leur racontais ouvertement ma qualité d'étudiant et mon projet de recherche. Il semble que les gens se sont peu à peu habitués à me voir écrire et, parfois, après m'avoir montré quelque chose ou fait part d'un fait, on insistait pour que je le prenne en notes.

2.3.4 Les entrevues⁷

De manière à compléter et approfondir les observations réalisées, j'ai réalisé en tout dix-neuf entrevues, divisées en quatre catégories. Chacune des entrevues a été reportée au moins une fois pour diverses raisons, comme un accident de la route dans la famille, un voyage imprévu dans la forêt ou la participation à un mariage. Certaines entrevues qui auraient pu avoir lieu ont été malheureusement annulées pour le même genre de raisons. Les informateurs devaient remplir et signer un formulaire de consentement (qui demandait l'autorisation d'un parent ou tuteur pour les mineurs) avant de commencer l'entrevue⁸.

⁷ La liste des personnes avec qui ont été réalisées ces entrevues se trouve à l'Annexe V.

⁸ Les formulaires de consentement pour personnes mineures et majeures sont présentés à l'Annexe VI.

Les entrevues avec les jeunes

Huit entrevues en anglais ont été menées avec des jeunes, dont l'âge varie entre quinze et vingt-cinq ans. On compte cinq filles et trois garçons ; ce déséquilibre s'explique par le fait qu'il était plus facile pour moi d'avoir des conversations informelles avec des garçons. Les particularités de l'enquête avec ce groupe seront vues dans la partie suivante.

Les entrevues avec des adultes

Cinq entrevues en anglais ont été réalisées avec des adultes originaires de la communauté. On compte deux hommes et trois femmes, et leur âge varie de quarante-cinq à cinquante-cinq ans. Trois d'entre eux travaillent à l'école avec les élèves. Tous ces adultes ont fréquenté des écoles résidentielles dans leur enfance, et les entrevues documentent en partie l'expérience qu'ils en ont faite.

Les entrevues avec les aînés

Deux entrevues ont été réalisées avec des aînés (*elders*), c'est-à-dire des individus de plus de soixante ans ; nés dans des camps de chasse au temps où les Cris étaient moins sédentaires, ils n'étaient pas certains de leur âge exact. Une de ces entrevues a été effectuée avec un couple qui ne parlait que la langue crie. J'ai donc demandé les services d'une interprète, une voisine référée par la fille du couple. Bien que je n'aie pas pu lui expliquer au préalable l'objectif de la recherche, je lui ai tout de même expliqué le sens de chaque question à mesure que nous avançons dans l'entrevue, de manière à obtenir la meilleure interprétation possible. L'autre entrevue a été accomplie en anglais.

Les entrevues avec les intervenants

Enfin, j'ai réalisé quatre entrevues avec des professionnels qui travaillent tous les jours avec les jeunes, mais qui ne sont pas de Mistissini. On compte deux professeurs du secondaire, le directeur de l'école et un coordonnateur de développement jeunesse. L'un de

ces individus est d'origine innue. Deux de ces entrevues ont été réalisées en français, les autres en anglais.

À part quelques personnes ciblées, comme les intervenants, la plupart de ces informateurs ont été choisis au hasard des rencontres, quand je sentais qu'une certaine relation de confiance s'était établie. Les hommes ont été remerciés avec de petits cadeaux, mais j'ai évité cette pratique avec les femmes de manière à respecter l'éthique locale.

Toutes ces entrevues ont été des entretiens semi-dirigés : à l'aide d'une liste de questions au sujet de différents thèmes, j'orientais la discussion, tout en laissant à l'informateur la possibilité de diverger, de raconter sa propre histoire, m'éloignant par moment des sujets ciblés, mais m'ouvrant à des réalités que je n'avais pas prévues. Certains thèmes sont revenus dans toutes les entrevues : les relations avec les autres générations, les activités, les aspirations, les opinions sur la communauté, etc. Certains thèmes étaient personnalisés et adaptés aux particularités des informateurs, comme la participation à un événement spécial, le rôle politique ou social de la personne, etc. Quelques entrevues ont été enregistrées, mais certains répondants ont refusé ; de toute manière, le bon vieux crayon à lui seul s'est révélé tout à fait efficace et mettait les personnes, surtout les jeunes, beaucoup plus à l'aise.

2.3.5 La recherche avec des jeunes

L'enquête de terrain avec des jeunes comporte des particularités qu'il me semble important de souligner. Il s'agit d'un groupe relativement difficile d'accès, même si certains diront que le partage d'une langue commune, l'anglais, est supposé faciliter l'interaction. Fordham, dans ses recherches avec des élèves noirs de Washington, montre bien comment, avec des jeunes, observer devient regarder ; elle rebaptise l'observation participante par l'expression *participant watching* : « *watch* is a stronger verb, suggesting scrutiny or surveillance rather than merely noticing » (Fordham 1996 : 1 ; son italique). Les jeunes de Mistissini se

sentaient désagréablement observés beaucoup plus rapidement que tout autre groupe (enfants, adultes ou aînés) et leur communication non verbale était parfois particulièrement probante quant à leur mécontentement de savoir un jeune chercheur dans les parages. On me prêtait rapidement des intentions que je n'avais pourtant pas, surtout dans les premières semaines de l'enquête: leur faire la morale, avoir des idées racistes, etc.

Plus tard, une petite bande de jeunes s'est liée d'amitié avec moi : ils venaient me parler lors d'événement publics et m'ont quelquefois invité à aller marcher dans les rues de la communauté la nuit, à jouer à des jeux vidéo, à visiter leur famille, etc. Toutes sortes de rumeurs, dont certaines assez farfelues, ont alors circulé à mon sujet, surtout au sein des autres groupes de jeunes qui voyaient leurs pairs en ma compagnie.

Une autre difficulté a été celle de les amener à passer par-dessus leur timidité, surtout pendant les entrevues. J'ai donc effectué un choix conscient des jeunes avec qui j'ai réalisé des entrevues : ceux qui me semblaient le plus à l'aise à parler ouvertement devant moi. Malgré ce choix, certains ont tout de même été bloqués par la gêne au moment de répondre aux questions. Alors que nous concevons souvent, parmi les allochtones, l'intimité d'une conversation entre deux personnes comme un lieu favorable au partage et à l'authenticité de l'échange, il semble que le brouhaha du quotidien, de la famille ou des amis soit, pour d'autres, beaucoup plus propice à l'expression personnelle. J'ai fini par comprendre cette distinction seulement au bout de plusieurs entrevues. Mes dernières entrevues et plusieurs conversations informelles assez instructives ont eu lieu tout en s'affairant à d'autres activités : plier des vêtements, faire le souper, nettoyer des poissons, apprendre à sculpter le bois avec le couteau croche (*mûhkutâkan*⁹), etc.

⁹ Les termes cris sont orthographiés selon le dictionnaire électronique cri-anglais publié par la Commission scolaire Crie dans le cadre du projet Eastcree.org de l'Université Carleton. Les voyelles longues sont toutefois identifiées par l'accent circonflexe (^) plutôt que par le doublet de voyelle (ii, aa, uu, etc.) pour alléger le texte. Voir la référence dans la bibliographie à l'entrée CREE SCHOOL BOARD / CREE PROGRAMS.

Les bases de la discussion ont été établies dans ce chapitre. Avant d'aller plus à fond dans les aspirations des habitants de Mistissini, les implications de la jeunesse à l'époque traditionnelle, discutées presque quotidiennement dans la réserve, seront examinées. Cette parenthèse s'avérera utile pour comprendre les facettes ethnographiques de ce mémoire.

3. PREMIER ENTRACTE : LA JEUNESSE DES CRIS À L'ÉPOQUE « TRADITIONNELLE »

Avant de sauter au vif du sujet et de considérer les particularités de la jeunesse crie de nos jours, il s'avère utile de considérer la conception de la jeunesse à l'époque « traditionnelle » pour les Cris de la Baie James. Sylvie Vincent, dans un texte sur la tradition orale innue (1991) dont le contenu peut très bien s'appliquer aux Cris, montre l'idéologie sous-jacente aux conceptions autochtones de la « tradition », qui désigne généralement l'époque où était pratiqué le semi-nomadisme. Jusqu'à dans les années 1960 et même 1970, il y avait encore beaucoup de familles crie qui pratiquaient ce mode de vie.

Il sera d'abord vu comment la culture crie définit autrement les différents âges de la vie des individus : les catégories, de même que leurs rapports mutuels, n'y sont pas les mêmes que dans la société euro-canadienne. Ces conceptions particulières du développement ont justifié des manières bien différentes d'agir avec les enfants. Ensuite, la socialisation à l'époque traditionnelle sera abordée. Elle avait comme objectif de préparer les jeunes à affronter les dangers auxquels ils auraient à faire face et était régie, comme une large part des interactions sociales, par une éthique de non-interférence particulière aux groupes de chasseurs-cueilleurs de la zone subarctique. Enfin, certaines formes d'agressivité et de compétition, qui pouvaient se retrouver au sein de ces groupes, malgré l'apparent pacifisme qui se dégage de cette éthique, seront considérées.

3.1 La jeunesse crie

Il n'y a pas de mot dans la langue crie qui concorde exactement avec le terme français *jeune*. Le terme qui s'en rapproche le plus est *awásh*, qui désigne un individu qui a réalisé la cérémonie des Premiers Pas (aussi appelée cérémonie de la première sortie) et qui n'est donc plus un bébé (*chíchísh*). Le mot crie pour un garçon qui n'est pas encore marié est *nápesb* et pour une fille, *ishkwesh*. Ces termes sont les diminutifs respectifs des mots *awen*,

nâpeu et *iskweû* (*quelqu'un, homme et femme*) et sont utilisés communément pour traduire le terme *jeune*. La « jeunesse » est donc définie et construite d'une tout autre manière.

À l'époque du semi-nomadisme, la jeunesse commençait avec la cérémonie des Premiers Pas¹⁰, lorsque l'enfant était prêt à sortir du monde fermé de la tente et de l'intimité de sa famille, vers quatre ou cinq ans, pour affronter le monde un peu plus menaçant du camp de chasse et ultimement de la forêt. Cette cérémonie, encore systématiquement pratiquée aujourd'hui au cours des fins de semaine d'été pour les enfants nés l'année précédente, se déroulait ainsi : après la prière d'un aîné (un grand-père ou un oncle), deux ou trois enfants sortaient de la tente et suivaient un petit chemin fait de branches de pruche ou d'épinette. Ils faisaient le tour d'un petit arbre à côté duquel avait été déposée une oie morte (parfois aussi d'autres animaux) par les parents, que les enfants rapportaient à la tente, où les attendaient quelques aînés avec qui ils partageaient la viande (Traversy 1998 : 54). Au moment de cette sortie de la tente, l'enfant portait déjà son « destin » en main, ou plutôt les outils, adaptés à sa taille, dont il se servirait lorsqu'il ou elle aurait atteint l'âge adulte : une petite hache, un petit *bonask* (bâton servant à faire tourner la viande au-dessus du feu), un petit fusil, etc. Il effectuait d'ailleurs, pour la première fois et en format réduit (à l'instar des objets miniatures qu'il tenait), le voyage qui consistait à quitter la tente pour aller chasser et ensuite y revenir avec le gibier.

Le partage de la viande avec les aînés une fois revenus dans la tente était aussi très important : les enfants apprenaient ainsi à entretenir de bons contacts avec les « Maîtres des animaux ». En effet, Tanner (1979) a bien démontré comment la chasse n'est pas qu'un moyen de subsistance, mais implique aussi des rituels religieux et des principes spirituels extrêmement importants. Dans la manière des Cris de chasser et de rapporter la viande au foyer, l'auteur note :

¹⁰ Voir le mémoire de Diane Traversy (1998) pour une analyse plus complète de ce rituel.

The facts about particular animals are reinterpreted as if they had social relationships between themselves, and between them and anthropomorphized natural forces, and furthermore the animals are thought of as if they had personal relations with the hunters. The idealized form of these latter relations is often that the hunter pays respect to an animal ; that is, he acknowledges the animal's superior position, and following this the animal 'gives itself' to the hunter.

(Tanner 1979: 136)

Le travail d'un chasseur n'est donc pas qu'une tâche « manuelle » ou économique, mais un devoir spirituel qui consiste à actualiser ces marques de respect dues aux animaux et à les recevoir comme des « invités », d'où le titre de la monographie de Tanner *Bringing Home Animals*. Ces bonnes relations avec les Maîtres des animaux feront éventuellement de l'individu un « meilleur » chasseur, mais aussi une personne plus expérimentée et complète et une référence pour ses proches. Toutes les étapes de la formation des jeunes étaient d'ailleurs soulignées et la cérémonie des Premiers Pas n'était que la première d'une série : la première marche en raquette, le premier castor piégé, le premier ours abattu, la première oie, les premières menstruations, etc.

Il est difficile de dire à quel point la cérémonie des Premiers Pas a été arrêtée suite à l'interdiction des missionnaires au dix-neuvième siècle. Il est probable que les familles aient continué de la pratiquer dans les campements d'hiver auxquels les Blancs avaient peu accès. En forêt, les amérindiens pouvaient mettre en suspens les dénominations religieuses euro-canadiennes et s'adonner à des rituels ancestraux (Goulet 2000 : 61), ce dont Francis et Morantz (1983 : 165) ont trouvé des évidences pour les Cris de la Baie James dans la documentation ethno-historique. Il est évident que le rituel a perdu de sa discrétion dans la façon dont il est pratiqué aujourd'hui. Tout le village est maintenant invité à chaque cérémonie et il peut y en avoir plusieurs à chaque fin de semaine du début de l'été (étant donné le haut taux de natalité). La cérémonie s'est toutefois folklorisée, c'est-à-dire qu'elle a perdu une partie de son contenu spirituel et elle est même pratiquée par les adeptes du Pentecôtisme, un culte chrétien qui exige pourtant une rupture avec les autres formes de

spiritualité. Il s'agit maintenant d'un moment particulier « d'invention de la tradition » (Hobsbawm 2004), où les gens se rejoignent autour d'une conception du passé qu'ils sont plus ou moins conscients d'imaginer et de réinventer à chaque fois. Une femme m'a d'ailleurs dit au début d'une cérémonie des Premiers Pas que je verrais les enfants vêtus « like in the movie time », en faisant allusion aux vêtements de peaux d'animaux que portent les enfants.

Pour en revenir à la socialisation des enfants à l'époque traditionnelle, tout n'était pas appris par les jeunes au moment où ils arrivaient à l'adolescence, contrairement à ce qui a souvent été avancé sur les sociétés traditionnelles étudiées par l'anthropologie (Mead 1971 : 28 ; Malinowski 1987 ; Delbos et Jorion 1984 : 117 ; Boutinet 1999 : 11-13). Bien qu'à cet âge les jeunes dussent connaître l'essentiel de la survie dans le bois, les relations avec les animaux et les apprentissages qu'ils pouvaient en tirer s'étaient sur toute une vie de formation pour faire les choses selon le bon équilibre : en faire trop était aussi dangereux que ne pas en faire assez. Louise (64 ans) dit : « I remember when I was a teenage girl, I wished I could learn all things there was to learn, everything about the medicine, about the food, about the hunt... They were all survival things ». Leur jeunesse consistait, d'une part, à affronter peu à peu le monde extérieur et ses dangers et, d'autre part, à apprendre à cultiver de bonnes relations avec différentes entités, humaines ou non.

D'autre part, la société crie a démontré sa capacité d'adaptation à son milieu, mais aussi aux aptitudes variables des individus qui en faisaient partie. Le statut de jeune (*awâsh*) ne doit pas être vu comme un statut monolithique aux frontières bien délimitées, mais comme un continuum qui va d'un état de dépendance aux parents et au groupe de chasse à l'autonomie quasiment complète du chasseur. Je me permettrai ici d'extrapoler aux Cris ce que Larose écrit au sujet des Algonquins : s'il n'y avait pas de catégorisation formelle dans la langue de l'adolescence, les activités des jeunes se transformaient peu à peu quand les

enfants gagnaient en âge et étaient de plus en plus proches des « activités de productions réelles » (Larose 1988 : 40). Autrement dit, avant d'être pleinement adulte, les jeunes participaient déjà à la subsistance de leur famille ou de leur groupe de chasse, par le piégeage ou par la fabrication d'objets utiles (raquettes, traîneaux, vêtements, etc.), voire par la chasse de gros gibier.

3.2 Les dangers : comment les jeunes apprennent à les éviter

À mesure qu'ils grandissaient, les jeunes apprenaient étape par étape à se débrouiller dans un monde de plus en plus grand. D'abord limités à l'espace domestique, ils étaient poussés à explorer peu à peu l'extérieur de la tente, mais toujours dans le camp de chasse, puis à quitter ce dernier. Ils apprendraient éventuellement non seulement à se déplacer sur de grandes distances dans le bois, mais seraient un jour des références pour les générations à venir. Ce monde était conçu comme rempli de dangers, mais si l'on adoptait une bonne discipline de corps et d'esprit, on pourrait en tirer toutes les ressources nécessaires. C'est par l'expérience, en faisant des essais et des erreurs, en tentant d'imiter les autres et en les écoutant que les enfants tiraient leurs enseignements ; ils étaient donc les apprentis des plus vieux (Preston 1982 : 300-301). Comme chez les Algonquins, ces apprentissages prenaient la forme de jeux qui n'étaient jamais déconnectés des fondements spirituels et des apprentissages manuels que devaient effectuer les enfants en vue des travaux à accomplir (Larose 1988).

Toutefois, une autre réalité venait agir sur la socialisation des jeunes : la forêt elle-même, qui fixait une bonne part de la discipline. En effet, l'oubli d'une tâche à accomplir, rentrer tard le soir quand il faisait noir, remettre une partie de chasse au lendemain sont des exemples d'attitudes qui pouvaient s'avérer fatales dans le bois. Thomas (63 ans) dit :

In those times, when the children were asking their parents what they would do, there was no pen, no agenda, nothing to write in down. Everything came from the mind, by

thinking about it and by watching the older people. The boy, and the teenage boy, was always with the dad, and even the girl. The dad wouldn't discriminate. There was a man, he would do this, his first son was two and he was already going hunting with his dad. Dogs would pull the kid. As the kids grew older, they would get curious about what their parents were doing. They would ask, what are we going to do tomorrow ? They would be interested.

Louise (64 ans) ajoute :

We liked it that way, and still like it that way. When the older people teach a kid like this, the kid understands his emotions. When they teach the kids, the kid is more at peace, when he understands everything he has to do and that is going on around him. So he develops a better self-confidence, a better self-esteem.

En fait, on s'arrangeait probablement pour que les enfants prennent conscience de ces dangers potentiels et intègrent d'eux-mêmes des enseignements conséquents plutôt que de donner des recommandations verbales rapidement oubliées.

3.3 L'éthique de non-interférence

La socialisation des jeunes était régie par une éthique particulière qui, sans doute, avait des implications dans l'ensemble de la vie sociale non seulement des Cris, mais aussi d'autres groupes autochtones de la zone subarctique. Il s'agit de l'éthique de non-interférence, selon laquelle il est mal vu d'intervenir dans la vie d'autrui, même s'il s'apprête à faire une erreur ; on évite la plupart du temps les confrontations ouvertes et directes, de donner des conseils ou d'agir sur la liberté ou l'individualité des autres (Ross 1992 : 12-13) : « it is better to suffer inconvenience and loss yourself than to directly confront someone else with their error » (*id.* : 25). Les enfants sont rarement réprimandés et les histoires qu'on leur raconte n'ont souvent pas de morale explicite. On les laisse en tirer eux-mêmes l'essentiel.

Poser trop de questions ou étirer une conversation tout simplement pour combler le silence est vite ressenti comme un dérangement. Cette réalité a été observée dans plusieurs sociétés amérindiennes et Basso écrit d'ailleurs dans son ethnographie du silence chez les

Apaches de l'Ouest : « For a stranger entering an alien society, a knowledge of when *not* to speak may be as basic to the production of culturally acceptable behavior as a knowledge of what to say » (Basso 1970). Cette éthique ne s'observe pas qu'avec les enfants, mais dans la plupart des interactions sociales : les rencontres publiques, surtout si des aînés sont présents, deviennent pour le néophyte d'interminables discussions où chacun parle de son expérience sans jamais arriver à un point précis. Les jeunes ethnographes nouvellement arrivés dans la communauté et en mal d'informations et de directions se heurtent à des *I don't know* et à des *Maybe*. Cette éthique tacite fait aussi en sorte que les gens préféreraient dire ce qu'ils jugent que leur interlocuteur veut entendre plutôt que de manifester explicitement leur désaccord (*ibid.*). Regna Darnell a écrit au sujet des interactions face-à-face chez les Cris d'Alberta ; elle en résume les règles de base, souvent formulées de manière négatives (« ne pas... ») par des Blancs qui sont passés dans les communautés autochtones : « ne pas chercher à remplir les moments de silence en parlant ; éviter les regards droits dans les yeux ; ne pas utiliser de formules de salutations ou de présentation ; ne pas poser de questions directes » (1984 : 43-44). Elle critique ces énoncés et les reformule affirmativement, de manière à en dévoiler la logique sous-jacente : ce sont en fait des « interdits positifs », car ils visent la préservation et le respect de l'autonomie et de l'intégrité des interlocuteurs (*idem.* : 46) et replacent les interactions verbales dans l'ensemble des relations sociales plutôt que de leur donner une valeur particulière comme on le fait chez les Blancs (*idem.* 50). Les Indiens trouvent souvent les Blancs « bruyants, agressifs, envahissants, sans respect pour les autres » (*idem.* : 48) et considèrent « parler de quelque chose d'évident pour tout le monde [...] comme ridicule et méprisable » (*idem.* : 49).

Selon Rupert Ross (1992), toute cette éthique s'est avérée particulièrement efficace à l'époque du semi-nomadisme : il s'agirait en fait d'une adaptation à la vie dans le bois. Les groupes de chasse dans lesquels les individus passaient la majorité de l'année étaient

restreints à une vingtaine d'individus en tout. La réduction des confrontations au sein de ces groupes assurait leur cohésion et était un gage de survie. Toujours selon Ross, cette éthique de non-interférence est liée à ce qui est communément appelé le « temps indien », c'est-à-dire cette élasticité du temps dans les réserves et le rythme lent des événements, comparé au rythme des villes plus urbaines du Sud¹¹. En effet, si on évite d'intervenir directement sur la conduite d'autrui, on n'intervient pas plus sur la conduite de la nature et des faits qui nous entourent. On réalisera donc une activité « au bon moment », et non pas simplement parce qu'on a dit de le faire ; le bon moment désigne en fait l'instant où l'on a le plus de chances de succès, où la meilleure opportunité se présente, au point de vue des contingences matérielles et spirituelles (Ross 1992 : 38-40). À Mistissini, les gens tournent cette attitude face au temps en dérision et l'appellent *Indian time* ; elle est souvent interprétée, tant par des autochtones que par des allochtones, comme un signe de paresse ou d'indifférence, voire un manque de respect envers les autres.

3.4 Les formes d'agressivité

Lorsqu'on examine ces notions, les sociétés subarctiques nous semblent rapidement bien rôdées pour se reproduire sans fin sans problème : tout conflit serait alors évité avec grâce et sagesse en respectant les saisons et les rythmes de la Terre. Il ne faut toutefois pas tomber dans cette version *nouvel-âge* du mythe du Bon Sauvage et regarder d'autres réalités. Bien que l'éthique de non-interférence semble s'exprimer par une diplomatie exemplaire et un respect inconditionnel d'autrui, les sociétés de chasseurs-cueilleurs de la zone subarctique n'ont pas été exemptes d'agressivité au cours de leur histoire. Des conflits pouvaient y prendre forme et s'exprimer par certaines formes de violence, qui n'étaient pas

¹¹ Le « Sud » a une connotation particulièrement à la Baie James, expliquée dans la section 6.4, à la page 96 de ce mémoire. L'expression *Eeyou Istchee* y est aussi discutée.

que des conséquences de la sédentarisation ou de la présence coloniale. Si chaque groupe possède ses codes moraux, les transgressions sont toujours possibles.

Par exemple, si les festins et les rassemblements estivaux étaient l'occasion d'une coopération entre les familles, ils étaient aussi le moment où s'exprimaient certaines rivalités. De petites compétitions, probablement surtout informelles et opposant souvent les gens de la côte (*wînipēkū*) à ceux de l'intérieur des terres (*nîhchimîyîyî*), avaient lieu au sujet de qui apportait le plus de viande, du meilleur danseur ou chanteur, etc. Toutes sortes de concours pouvaient avoir lieu : courses de canots, de coupe de bois, etc. (Preston 1981 : 198-200).

Il n'existait pas à l'époque de règlements formels encadrant la conduite des gens ; les contingences de la forêt dépassaient d'une manière évidente le pouvoir des hommes, et on évitait donc de juger d'une action en soi, ou selon ses conséquences. On s'attardait plutôt aux intentions à l'origine d'un geste (Preston 1982 : 303-304) : « Shame [*was*] imposed as a counter to unfriendly acts, as another kind of discipline » (*id.* : 301). Le commérage et les rumeurs étaient probablement aussi utilisés pour maintenir l'ordre (Ross 1992 : 10). Il y avait donc moyen d'exercer une autorité morale sur la conduite d'une personne et de lui assurer quelques représailles.

Les individus ne participant pas aux règles de réciprocité dans les échanges ou procédant à des abus de pouvoir (sur leur femme, leurs enfants ou amis) étaient rapidement associés à *Atîsh*, un être dominateur, cannibale et asocial. *Atîsh* était d'ailleurs invoqué pour menacer les enfants indociles (Preston 2002 : 129), fonction qui a été plus tard prise aussi par l'homme blanc (Morantz 2002a). Il a aussi été associé à plusieurs autres monstres dont les jeunes de Mistissini ont encore peur. Stacey (15 ans) en parle à mots couverts :

Stacey : I do remember one story, strangely, I was told. My grandparents told me that story, I was, like, six or seven and it looks like I can remember it.

Question : Oh yeah ? You can remember it ? What was this story about ?

Stacey : Hum. I forgot what you call them but, like, they used to talk about these... I don't know if they were men or, whatever they were, but they go to somebody's camp, do whatever, leave. And then... I'm just talking about it, I'm beginning to be scared.

Preston (2002) raconte bien comment on craignait aussi les sorciers, et il s'agit encore d'un sujet tabou à Mistissini. Le terme cri employé par les linguistes et anthropologues pour désigner le « chamanisme », *mitewin*, est souvent traduit par l'expression quelque peu péjorative et craintive *witchcraft* (sorcellerie) par une bonne partie des habitants de la réserve.

Enfin, l'agression se matérialisait parfois de manière assez brutale. En effet, les Cris n'étaient pas exempts de différends et de conflits avec les groupes voisins. Les relations avec les Inuit et d'autres groupes autochtones ont souvent été violentes ; les histoires relatant les guerres avec les Iroquois sont nombreuses et sanglantes (Preston 1981 : 198-200).

Ce petit chapitre sera utile pour comprendre les développements subséquents. Nous y verrons, entre autres, comment les différentes manières de faire, en particulier celles qui sont liées à l'éthique de non-interférence, sont peu à peu critiquées par les systèmes de valeurs plus récents de Mistissini ou peuvent être perçues comme des entraves à des comportements jugés maintenant plus souhaitables. Le prochain chapitre porte d'ailleurs sur le discours des adultes, qui veulent orienter les jeunes vers de nouveaux codes de conduites.

4. LES ASPIRATIONS POUR LES JEUNES PAR LES AUTRES

Les jeunes ne forment pas un groupe isolé ; ils évoluent dans un contexte où se trouvent d'autres générations, dont celle des adultes. Ces adultes ont déjà formulé des aspirations pour les jeunes, déterminées en partie par les relations qu'ils entretiennent avec eux, leurs préoccupations et leurs propres expériences de jeunesse. Nous verrons donc dans ce chapitre ce que ces adultes ont à dire.

Les adultes jouent un rôle essentiel dans une population. Parce qu'ils sont impliqués plus que les autres dans le monde du travail et l'organisation de leur société, les aspirations qu'ils formulent pour les jeunes ne s'esquissent pas que dans des discours (au sens propre du terme). Elles prennent aussi forme dans des institutions et des événements qui ont un impact réel et concret sur la vie des jeunes.

Il sera d'abord vu comment leurs interventions s'inscrivent dans l'espace physique de la communauté et dans l'organisation d'événements ponctuels qui visent l'ensemble de la jeunesse, prise alors comme une catégorie bien circonscrite et homogène. Ensuite, les aspirations que les adultes formulent pour les jeunes, exprimées par le biais de préoccupations à leur sujet, seront abordées.

4.1 Prise en charge par des institutions

4.1.1 La géographie de l'intervention dans la communauté

La situation de la jeunesse à Mistissini est un sujet de préoccupations pour plusieurs. On le note d'abord physiquement dans la communauté par l'importance que prennent les bâtiments où l'on travaille pour les jeunes. À l'entrée du village se trouve le grand bâtiment en bois des *Youth Healing Services*, appelé communément *Reception Center*, qui reçoit les jeunes en difficulté des neuf communautés crie du Québec. Plusieurs autres édifices remarquables par leur taille sont d'autres lieux de travail avec les jeunes : le centre administratif de la CSB

et les trois pavillons (maternelle, primaire et secondaire) de l'école Voyageur Memorial qui occupent une position centrale dans la communauté aux niveaux géographique et social. Non seulement tout le monde de la communauté connaît (au moins) un enfant qui fréquente cette école, mais beaucoup d'événements ont lieu dans ses gymnases ou ses locaux : des activités sportives, des festins, des cérémonies religieuses, des spectacles, etc. Devant le conseil de bande se trouve le *Gordon & Sandy Memorial Youth Center*, une grande salle servant de maison de jeunes, nommée à la mémoire de deux adolescents décédés accidentellement il y a quelques années.

D'autres bâtiments abritent des institutions qui organisent des activités auprès des jeunes, mais d'une manière moins exclusive. D'abord, il y a le *Mistissini Sport & Recreation Department*, où sont organisés les événements sportifs et communautaires comme les compétitions, les camps sportifs et certains festivals. On peut aussi y emprunter des accessoires sportifs comme des ballons, des bâtons de hockey, etc. Ce département et le *Youth Center* se joignent souvent pour organiser ensemble leurs activités.

Le *Sabtuan*, une tente érigée à l'arrière du *Youth Center*, est aussi un lieu de rencontre lors d'événements familiaux ou communautaires. Depuis trois ans, des ateliers d'activités traditionnelles, appelés *Chisbeinnu Chiskitaamaachewin* (littéralement « l'enseignement des aînés » ; voir Nicholls 2006), s'y déroulent, organisés par le département de santé publique du conseil de bande : sculpture du bois, broderie, etc. Ces ateliers deviennent quotidiens et sont déménagés pendant la période estivale, à l'extérieur, dans un endroit du village appelé *Elders' Point*. Une semaine par été, les aînés travaillant à ces ateliers, ainsi que toute la communauté, se déplacent vers une pointe du lac, le *Kaw-Wii-Bin-Kasich* : un grand rassemblement (*Mamuntesitaan*) a lieu à l'endroit des rencontres estivales où les familles se retrouvaient à l'époque du commerce des fourrures. On profite de cette semaine pour vivre sous la tente, passer du temps en famille et pratiquer différentes activités traditionnelles

telles que des courses de canot, la préparation de nourriture, des danses, des cérémonies, etc. Bien que peu de familles y aient participé à l'été 2005 à cause de la température et de l'organisation au même moment d'autres événements (Festival de musique jeunesse, mariages), il s'agit normalement d'un des moments forts de l'été.

L'arène est aussi un endroit important de rassemblement où ont lieu les plus grands spectacles qui se produisent à Mistissini et les événements sportifs ou communautaires qui touchent l'ensemble de la communauté (par exemple, l'assemblée annuelle ou le festin de la fin de la chasse à l'oie). Dans deux ans, une nouvelle arène, qui comptera non seulement une patinoire, mais aussi une piscine intérieure et une bibliothèque, devrait être prête. Derrière le grand bâtiment du *Youth Healing Services* se trouve une piste de *go-karts*, ouverte tous les jours.

Outre la Direction de la Protection de la Jeunesse (DPJ), le CLSC et les deux cliniques de la communauté, quelques services jeunesse sont administrés au sein du département de santé publique qui a ses bureaux dans une aile de l'imposant conseil de bande. Par exemple, le programme *Brighter Futures* vise à « improve the quality of and access to, culturally sensitive wellness activities and services » (Blacksmith 2005 : 3) avec, entre autres, des ateliers de cuisine santé, un groupe de soutien pour les jeunes mères et l'ouverture des gymnases le vendredi soir pour les jeunes qui ont envie de s'y réunir (*Drop-in Center*).

Mistissini compte trois églises : une église anglicane, dont la ministre est une Euro-Canadienne, et des églises pentecôtiste et baptiste, dont les ministres respectifs sont Cris. Les trois pasteurs participent d'une manière ou l'autre à des projets d'amélioration de la condition de la jeunesse. L'église pentecôtiste a d'ailleurs engagé un *youth pastor* (pasteur des jeunes) et le charge de faire la promotion de l'église auprès des jeunes et de leur donner des classes sur la religion. L'assemblée baptiste est la plus petite et est située dans un endroit

relativement isolé du village ; l'église anglicane, religion chrétienne dont la présence remonte au dix-neuvième siècle, surplombe le village, mais son assemblée compte rarement autant de personnes que celle de l'église pentecôtiste. Enfin, la communauté compte quelques catholiques qui, s'ils fréquentent une église, se rendent à Chibougamau. Aux religions chrétiennes s'ajoutent les pratiques liées au chamanisme ancestral, ainsi que certaines pratiques qui viennent d'autres communautés amérindiennes associées à des savoirs spirituels et religieux, dont le pan-indianisme ; nous appellerons ici l'ensemble de ces savoirs et pratiques « religion traditionaliste ». Les frontières entre les religions sont peu marquées et rapidement adaptées aux contingences de la quotidienneté. Cette « fluidité » du religieux semble avoir été remarquable dans les sociétés algonquiennes de la zone subarctique depuis les premiers temps de l'évangélisation :

Nous sommes passés de l'image de l'Amérindien rapidement converti au christianisme et dépossédé de son système de référence spirituel traditionnel à l'Amérindien sélectif dans ses emprunts religieux, capable de ne retenir de la religion des colonisateurs que les éléments les plus significatifs en fonction de ses propres traditions

(Gélinas 2005 : 61).

Par exemple, une messe chrétienne a été donnée au *Kaw-Wii-Bin-Kasich* et des gens qui fréquentaient ordinairement les églises pentecôtiste et anglicane s'y sont rendues. Bien que les gens s'identifient habituellement à une église lorsqu'on leur pose la question, la plupart diront avoir changé d'église, ou du moins en avoir déjà fréquenté une autre.

Tout au long de l'été, les églises pentecôtiste et baptiste se sont jointes pour organiser des *camp meetings* : il s'agit de festivals religieux, d'une ou deux semaines, qui ont lieu sous de grandes tentes pouvant accueillir tous les fidèles, mais aussi ceux qui viennent pour écouter la musique ou par simple curiosité. Des pasteurs de l'Ouest du Canada, des États-Unis et d'ailleurs au Québec y sont invités pour faire leurs sermons. Ces « festivals » sont aussi l'occasion de vendre différents objets religieux comme des livres, des icônes, des bijoux, des chapelets, etc.

Les églises pentecôtiste et baptiste organisent ensemble de tels événements car elles partagent un principe commun, celui de la « renaissance chrétienne » (*Christian birth*). Des dizaines de personnes de tous âges à Mistissini disent avoir vécu cette renaissance ; on les appelle *born-again*. Ces personnes racontent cette renaissance comme un moment où, touchés par l'amour de Dieu, ils ont su qu'ils étaient « sauvés » et ont décidé de suivre « l'étroit chemin » (*the Narrow Path*), ce qui requiert l'abandon de divers comportements considérés comme des péchés ou des tentations. Les *born-again* évitent donc l'alcool et les relations sexuelles avant le mariage ; ils lisent régulièrement la Bible dont des passages sont souvent ajoutés à des affiches publiques ou sur des vêtements, ce qui donne l'impression d'une communauté plutôt conservatrice.

4.1.2 Prise en charge ponctuelle par des gens de l'extérieur

Beaucoup de moyens sont mis en œuvre pour encadrer les jeunes et nous verrons maintenant les événements ponctuels organisés pour ces derniers. La particularité de ces événements est de s'adresser à tous, peu importe les conduites de chacun, comme si tous ces jeunes étaient problématiques ou potentiellement délinquants. Différents départements du conseil de bande (développement social, santé publique, etc.) et le *Youth Council* ont invité des motivateurs au cours de l'été, souvent des États-Unis ou de l'Ouest du Canada, pour offrir des ateliers ou des spectacles où sont discutés certains problèmes de la communauté. Ces motivateurs sont payés et ont tous leurs frais couverts à la fois par les entités de la réserve et par les fondations pour lesquelles ils travaillent, qui se chargent aussi de faire la publicité auprès des communautés autochtones.

Par exemple, le directeur de la *Recovery Foundation*, une fondation établie en Arizona et en Alberta, est venu animer des ateliers de développement social deux fois pendant ma présence à Mistissini. Il était déjà venu auparavant et prévoyait de revenir quelques semaines après la fin de mon séjour à Mistissini. Le premier des ateliers auxquels j'ai assisté consistait

à établir un pont entre les jeunes, les adultes et les aînés de la communauté en leur faisant partager leurs expériences respectives et en les réunissant autour de problèmes affectant le village qui inquiétaient les gens, tels que le décrochage, les grossesses des adolescentes, la consommation de drogues, le vandalisme, la violence, les problèmes de santé, les viols et les coups de feu dans des lieux publics. Ces inquiétudes sont pour la plupart fondées et ramènent à de tristes réalités quotidiennes de la vie à Mistissini¹². Deux autres des ateliers de cette fondation consistaient respectivement à enseigner des moyens d'action et d'intervention face au suicide et à développer chez les jeunes des aptitudes au leadership. Un autre motivateur, qui travaillait pour une organisation établie au Michigan appelée *Pride Youth Programs*, est venu lors du Festival de musique jeunesse entretenir l'audience au sujet de l'importance d'avoir une bonne instruction, une éducation « traditionnelle » de la part des parents et de l'exercice physique pour vaincre l'obésité et le diabète (46 % des Cris de la Baie James sont obèses et 43 % des femmes ont des problèmes de poids depuis le début de la vingtaine ; Clarkson *et al.* 1992 : 30). La plupart des gens le connaissaient déjà et il était évident qu'il était déjà venu dans la communauté.

D'une manière semblable, ces deux hommes comparaient la situation de Mistissini ou des autochtones en général à ce qu'eux-mêmes pouvaient vivre chez eux. Dans le cas du

¹² Voici quelques exemples de statistiques au sujet des différentes inquiétudes des participants. Au sujet du décrochage, Noël Séguin montre bien comment des 287 élèves de la cohorte de Secondaire I inscrite à l'automne 1987 dans les écoles de la Commission scolaire Crie, seulement 54 terminent leur diplôme en cinq ans, les autres ayant décroché ou doublé des années (1998). 9 % des bébés nés dans les neuf communautés crie de la Baie James entre 1990 et 1995 étaient de mères qui n'avaient pas encore 18 ans (CBHSSJB 1997 *in* Barrington 200 : 11). Les statistiques concernant différentes drogues ne sont pas des plus rassurantes ; à Mistissini, d'un groupe de 326 répondants âgés en moyenne de 14 ans, 48 % ont consommé du haschisch ou de la marijuana, 34 %, d'autres drogues et 34 % ont respiré de la gazoline, de la colle ou des solvants (Shecapio et Iserhoff 1996 : 2) ; 18 % des hommes cris de l'ensemble de la Baie James de 20 à 24 ans auraient déjà consommé de la cocaïne (Clarkson *et al.* 1992 : 26). Pour ce qui est de la violence familiale à Mistissini, de 229 répondants, 65 % ont rapporté de la violence physique, 47,5 %, de la violence verbale et 28 %, de la violence sexuelle ; ces agressions commençaient généralement avant 10 ans et 30 % des répondants se disaient violentés au moment de l'enquête (Travors et Quesnel 1993 *in* Barrington 2000 : 10). La plupart de problématiques déclinent statistiquement à mesure qu'on questionne des individus plus âgés.

premier motivateur, les problèmes de quartiers, comme la présence de dealers de drogues ou le grabuge causé par les gens intoxiqués touchaient tout le monde ; pour le deuxième, le diabète, le manque d'activité physique et la présence de parents tentant d'être des amis pour leurs enfants lui rappelaient la situation des Noirs aux États-Unis. Tout au long de leur discours, ces hommes n'hésitaient pas à cueillir à même leur vie personnelle des exemples démontrant comment « se prendre en main » d'une manière efficace (par exemple, comment l'un comptait dire à un toxicomane de son quartier de venir à bout de sa dépendance ou comment l'autre s'était mis à s'entraîner deux heures et demi par jour pour améliorer sa santé).

Un principe général se dégage de ces présentations : la catégorie « jeunesse », et tout ce qu'elle comprend, y semble beaucoup plus homogène que tout autre catégorie ; il existe une bonne manière d'agir avec ceux qui en font partie, et il faut se rapprocher le plus possible de cette méthode. Ce que Hannah Arendt a critiqué de la pédagogie des années 1950 et 1960 semble avoir affecté l'ensemble de tous les domaines professionnels liés aux jeunes : ces derniers forment selon les écrits et les spécialistes de ces domaines un monde autonome. Le travail avec eux peut se faire d'une manière universelle, peu importe les connaissances à transmettre ou les particularités de classe, de cultures ou de personnalités des jeunes à prendre à main (Arendt 1995 *in* Lombard 2003 : 46). Cela sous-entend l'idée rousseauiste que les hommes sont essentiellement bons, mais corrompus par la vie en société (rapprochant du coup les jeunes de cette essence naturelle), et la notion que les jeunes ne sont que les victimes d'adultes ingrats et corrupteurs. Dans cette perception quelque peu simpliste, les jeunes formeraient une seule sous-culture à la grandeur du globe en personnifiant la nature essentielle de l'homme et seraient encore peu entachés par les cultures dans lesquelles ils grandissent. On y nie les particularités sociales et culturelles des jeunes, mais aussi leurs différences individuelles qui laissent place à beaucoup plus de

conflits et de tyrannie entre eux que d'harmonie (*ibid.* : 55). Il faut se questionner sur les conséquences qu'ont ces présentations où des étrangers ne viennent que pour discuter des « problèmes des jeunes » comme s'ils sautaient aux yeux du premier venu ou comme s'ils étaient spécifiques à leur génération, voire des parties d'eux-mêmes.

Ces invités qui viennent ponctuellement intervenir auprès des jeunes ne se limitent pas à ces motivateurs : des camps sportifs ont été organisés pendant l'été par des académies sportives qui vendent leurs services aux communautés nordiques. Les entraîneurs sont présents dans la communauté pour des durées variant entre une et quatre semaines. Le département récréatif de la réserve se charge des inscriptions et de la publicité et engage quelques élèves du secondaire pour aider les entraîneurs, arrivés souvent un ou deux jours avant le début de leur camp, à faire la discipline. Ces invités se déclarent dans les premiers jours insatisfaits du travail des gens de la réserve : on se plaint du manque de matériel, de la désorganisation de la publicité, de l'accueil parcimonieux de la communauté, etc. Bien que le département récréatif de la communauté essaie à chaque fois de tenir une liste détaillée des inscriptions et des présences des enfants, ces camps, étant donné qu'ils se déroulent dans des endroits ouverts de la communauté (terrain de football, arène ou gymnases), finissent par accueillir tous les enfants ou jeunes qui désirent s'y joindre. Ces camps sont courus et sont des événements importants : celui de football a retardé d'une semaine la rentrée scolaire du primaire et du secondaire (malgré les plaintes de quelques parents). Et pour cause, ils ne sont pas animés par n'importe qui : des recrues de l'année sont venues enseigner le basket-ball, les *Renegades* d'Ottawa, le football et des champions du monde et d'Europe, le karaté. Leur arrivée dans la communauté était toujours suivie, à un moment ou l'autre, d'une période de signature d'autographes.

On pourrait dire que la présence de tels modèles auprès des jeunes a un effet bénéfique sur leurs aspirations : ils ouvrent leur imaginaire à des possibilités auparavant

inconnues et mettent à leur niveau des gens qui ont réalisé des performances extraordinaires. Toutefois, je me permets de rappeler, comme il a été vu au second chapitre, qu'on ne peut jamais prévoir les interprétations que les consommateurs vont bricoler à partir des représentations mises à leur disposition (de Certeau 1980). Ces sports ne sont enseignés que par des sportifs d'élite et pendant de très courtes périodes ; ce n'est que cette élite que côtoient les jeunes (à part pour certains sports largement pratiqués dans la communauté, comme le hockey ou le basketball). Les jeunes en viennent donc à penser que seul ce niveau est digne de reconnaissance et ignorent les différentes étapes pour l'atteindre. La simple pratique régulière d'un sport autre que le hockey ou le basketball demeure encore difficile et plutôt impensable à Mistissini, à moins qu'une école se trouve à Chibougamau. Alors que la présence des athlètes dans la communauté est présentée à tous comme un événement spécial, une visite unique, voire l'occasion d'une grande fête où l'on va pour s'amuser (quelle connaissance du karaté peut-on garder après dix jours ?), les entraîneurs se plaignent invariablement de l'indiscipline des jeunes et se désolent de ne voir, parmi eux, aucun potentiel pour le sport d'élite.

De plus, les entraîneurs de ces différentes écoles proposent leur sport respectif aux enfants comme une alternative aux comportements néfastes qu'ils pourraient avoir à l'adolescence (consommation d'alcool ou de drogues, décrochage scolaire, etc.) ou comme un remède à leurs problèmes personnels (une technique pour éviter d'être violée, une manière d'apprendre à se présenter en société, etc.)¹³. Si Michel Lavoie a rapporté que les autochtones sont passés, dans les représentations à leur sujet, de *sauvages* à *pauvres* (Lavoie *op. cit.*), cette transformation contenait en elle-même une autre implication : celle du passage de *pauvres* à *assistés*, d'où plusieurs conséquences. Entre autres, on remarque une *exigence* au niveau des interventions en matière d'éducation, d'hygiène, de santé et de moralité, un peu

¹³ Un article de *La Presse* au sujet du camp de football 2006, donné cette fois par les Alouettes de Montréal, se trouve en Annexe VII.

comme Escobar l'a noté dans le discours sur le Tiers-monde que les pays industrialisés se disent avoir la *responsabilité* d'aider et de développer depuis l'après-guerre (1995 : 22-23). D'une manière analogue, les centres dominants, comme le sud du Canada ou du Québec, s'autoproclament souvent comme les détenteurs des solutions aux troubles auxquels font face les autochtones. En effet, il semble difficile pour tout un chacun de parler des communautés nordiques et autochtones autrement qu'en termes de besoins et de nécessité d'actions. Les communautés cries au Québec sont paradoxalement un espace particulièrement attrayant car, avec les transferts octroyés depuis la CBJNQ, cette aide en apparence désintéressée et humanitaire peut devenir assez lucrative, ce dont les entraîneurs sont bien conscients.

Les invités n'hésitent pas à élever leur discours et à le transformer en véritable « morale de vie ». L'équipe de football invitée comptait d'ailleurs parmi ses membres un joueur qui a improvisé au micro un sermon pour les jeunes autour de ce passage de la Bible où Jésus invite les enfants à le rejoindre (Mt. 19 : 14 ; Mk. 10 : 14 ; Lu. 18 : 16). *Grosso modo*, il invitait les jeunes à faire les bons choix et à réfléchir aux conséquences de leurs actions, en leur rappelant tout l'amour qu'avaient pour eux leurs parents. Ce sermon a été suivi d'une petite mise en scène où quelques joueurs reproduisaient un match de lutte (avec tout ce que ça contient de coups de chaises, d'injures, etc.) dont le gagnant a été invité à se déshabiller devant les enfants pour montrer, avec sa musculature imposante, les bienfaits du football.

Une pluralité de valeurs parfois contradictoires est manifestement défendue. Les discours énoncés par ces entraîneurs et motivateurs sont diversifiés et ne valorisent pas tous un même mode de vie ou un registre spécifique de valeurs; le dénominateur commun de ces présentations semble se situer dans l'exigence de démontrer explicitement qu'on veut inculquer des valeurs aux jeunes. Cette éducation se fait à partir d'une conception universelle du travail avec les jeunes, c'est-à-dire des postulats selon lesquels les problèmes

des jeunes, ou des jeunes autochtones au sens panaméricain dans le meilleur des cas, sont les mêmes partout, sont vécus de la même manière et requièrent le même type d'action. Une stratégie, consciente ou non, semble se développer dans leur approche : elle consiste à faire part d'un sentiment que les réserves amérindiennes sont dans le besoin, qu'on reconnaît ces besoins et qu'on en possède les solutions, qui passent invariablement par une éducation des jeunes – tout cela en moins de deux semaines.

4.2 Préoccupations à l'égard des jeunes

Tout au long de ma présence à Mistissini, on me demandait ce que je faisais dans la communauté. Lorsque je parlais de la recherche que je menais sur la jeunesse, on me faisait rapidement entendre diverses préoccupations. Le sujet n'est pas neutre à Mistissini et les gens exprimaient leurs opinions assez spontanément. J'ai vite remarqué qu'on s'attendait souvent à ce que mon travail fournisse une aide aux jeunes ou viennent développer une nouvelle manière de régler tel ou tel problème. Eckert, lors de sa recherche dans une école secondaire américaine a ressenti ces mêmes pressions « *that a performance was expected* » ; selon elle, cela démontre « *the puzzlement our society feels about adolescents. Adolescents are seen as living in their own world – as unreachable to the average adult –* » (Eckert 1989 : 25). Il sautait aux yeux que les gens avaient déjà connu des chercheurs en sciences sociales, mais pas nécessairement des ethnographes cherchant à garder une certaine neutralité face à ces problèmes, du moins à ne pas les faire passer au premier plan. D'un autre point de vue, si le Sud se donne la responsabilité d'assister les autochtones dans leur développement, ceux-ci semblent avoir intégré ce discours et se voient comme des sociétés qu'il faut aider.

4.2.1 « Les jeunes ne suivent plus les traditions »

Plusieurs adultes, souvent parmi ceux qui côtoient régulièrement des aînés, sont préoccupés par tous les biens que les jeunes possèdent et ont peur d'avoir trop gâté leurs enfants. Mary (54 ans) s'est exprimée à ce sujet :

They're spoiled ! Don't get me wrong : my heart goes out to these kids. My heart goes out to these kids, but they have too much. For example, their clothes, some of them wear really expensive clothes [...] and TVs everywhere ! And all those gadgets like the Nintendo, the computer, the cell phone, and cell phones that take pictures that I don't even have ! In class, I tell them, what's that, put that away, and they're there, do you want to take a picture ? And you know, I do just like everyone else. If there's a kid that comes to ask me for money [...] I hand him five dollars. That's what you come to : handed dollars just like that. [...] I gather money on the streets, and not only cents, but quarters, dime and loonies. Kids dropping change, too much money. My generation, we didn't have nothing [...] we had nothing, nothing. What happened ? We spoiled the next generation !

Cette citation au sujet des enfants trop gâtés peut surprendre dans un contexte amérindien, où l'on a l'habitude de parler en terme de pauvreté. Cependant, la CBJNQ a amené à Mistissini une certaine richesse dont certains ont pu bénéficier et qui est en contraste extrême avec la précarité économique dans laquelle vivaient les Cris au début du vingtième siècle jusqu'aux années 1980. Les aînés et les adultes qui ont connu ces périodes difficiles ont gardé l'habitude de ne rien refuser aux enfants, d'où le développement d'un consumérisme particulier dans les jeunes générations de la communauté. Ce consumérisme choque souvent les Blancs qui ont affaire avec les jeunes Cris. Maurice (54 ans) dit :

Well, you know, unfortunately, what do you call it, perhaps not unfortunately, but typically, you know, things have become quite materialistic around here and the perception here is, what do you call it, "we all want to own different things", and, you know, to make the money to own them, you know.

Et plus tard :

Achievement in Mistissini, what do you call it, is due to a large extent to the materialistic vision that you might acquire. If you have a big house, and if you have a nice ski-doo, and all these kinds of things, it's something that's of significance.

Ce consumérisme se note tant au niveau vestimentaire et alimentaire que dans l'achat de toutes sortes d'autres biens de consommation. Des parents se plaignent donc que les jeunes ne connaissent pas « la valeur de l'argent ».

De plus, on considère souvent que les jeunes passent trop de temps avec des appareils liés à la technologie moderne (télévision, jeux vidéo, systèmes de son, etc.), ce qui les tient loin des activités traditionnelles. Selon Roger (51 ans) :

On the cultural level, they slack down a bit. They are not as interested as we were. We were more... For example, we would go for one week on a canoe trip, we would do everything to go moose hunting or fishing. It's in our heart to be there. They look like they can't live without it. There is too much disturbance too, like games, TV, music, all the technology disturbs them from what they are.

D'une part, ces objets les empêchent d'être « ce qu'ils sont vraiment », c'est-à-dire des gens vivant pour et par la forêt. Il est indéniable que la culture ancestrale crie est intrinsèquement liée à cet environnement. Toutefois, il va de soi que cette culture ancestrale, bien qu'encore bien vivante à plusieurs égards, n'est plus la manière unique de se réaliser ou de s'exprimer des jeunes. Les motivateurs dont nous avons parlé dans la partie précédente poussent d'ailleurs les jeunes à adopter des comportements contraires à certaines manières de faire traditionnelles, comme parler ouvertement de ses sentiments, agir directement sur la conduite des autres ou adopter une alimentation comparable à ce que conseillent les nutritionnistes. Il y a donc une superposition de plusieurs discours normatifs au-dessus de la tête des jeunes, souvent répétés selon les contextes. Ces discours comptent plusieurs contradictions entre eux. Y a-t-il une caractéristique commune à ces normes fixées par les membres adultes de la communauté pour les jeunes ? On peut aborder la question selon une autre perspective : « a more accurate characterization of cultural survival is that it is an effort to create "Cree" approaches to the modern world » (James 2001 : 318), ce qui revient en quelque sorte à décrire l'idéologie qui se dégage de ces discours. Il est ressorti dans toutes les entrevues, peu importe l'âge des répondants, que la différence entre le mode

de vie traditionnel et la vie dans la communauté sédentaire se situe dans l'autonomie et l'autosuffisance que démontraient les Cris à l'ère du semi-nomadisme. Toutes les personnes interrogées m'ont décrit comment les gens à l'époque travaillaient sans cesse à leur survie et subvenaient entièrement à leurs besoins. Aujourd'hui, on espère que les jeunes sauront démontrer cette même autonomie, peu importent les modalités concrètes, dans un contexte transformé pour lequel les adultes ne se sentent pas aptes à les former.

D'autre part, les nouveaux média et moyens de communication les empêcheraient de pleinement socialiser avec leur entourage. Aussi se méfie-t-on de l'influence que peuvent avoir la musique rap et les vidéo-clips que les télévisions captent par satellites. On estime généralement dans la communauté que les jeunes tendent à répéter ce qu'ils voient ou entendent via la culture hip-hop, tout comme ils sont souvent influencés du point de vue vestimentaire. Samantha (28 ans) nous a d'ailleurs fait mention du code vestimentaire des jeunes de Mistissini : « Everything is rap and gangster clothing. And designers. Some of them wear rap and gangster style, and everything is designers. Some of them head to toe. [...] A lot of them go to Montreal to shop, and sometimes to Ottawa ». Toutefois, Eckert écrit que même si les choix des jeunes sont influencés par l'extérieur, « the force of the category system resides in social dynamics among the adolescents themselves » (1989 : 5). La plupart des jeunes s'habillent ainsi non pas parce qu'ils défendent les valeurs véhiculées dans les vidéo-clips ou par les chanteurs de hip-hop, mais tout simplement pour suivre la mode des autres jeunes de Mistissini. Les pressions pour se conformer à un modèle unique sont évidemment beaucoup plus fortes dans une petite communauté et cette mode est d'ailleurs très répandue parmi les jeunes, autochtones ou non, nés dans les années 1990.

4.2.2 « On nous a pris nos jeunes »

Lorsqu'on demande l'avis des parents à propos des jeunes, certains nous font rapidement part de problèmes qui sont pour eux la cause d'un réel état de détresse ou

d'anxiété. Beaucoup de parents se considèrent eux-mêmes comme incompetents avec leurs enfants et ignorants des bonnes manières d'en prendre soin. Le manque de soutien ou de discipline de la part des parents est un problème qui aura selon plusieurs des effets néfastes sur les jeunes :

Well, I guess because of mostly students who are left out, you know, at home, nobody cares for them at school. When they stay at home, nobody cares, school doesn't care either.

(Victor ; 55 ans)

Bien tsé, tu le vois tout de suite quand le parent supporte pas le jeune. Ils restent longtemps, peu importe l'heure, ils sont pas pressés de rentrer chez eux. Ces jeunes-là, tu vas les voir pis tu leur dis, pis ta mère, qu'est-ce qu'elle va penser si tu rentres à cette heure-là ? Elle va s'inquiéter. Pis là ils te disent, c'est correct, ma mère, elle s'en sâcre.

(Éric ; 42 ans)

On explique de plusieurs manières ces difficultés des parents à agir sur leurs enfants. Une explication qui revient souvent est celle de la dépossession : les parents cris ont été dans le passé dépossédés de leurs enfants, par les écoles résidentielles ou la DPJ, et n'ont pas réappris à les élever. Bref, les parents d'aujourd'hui auraient été privés des modèles parentaux essentiels à l'apprentissage des manières d'agir avec les enfants et à Mistissini, on parle souvent de la perte des connaissances liées au statut de parent (*parenting skills*).

L'expérience qu'ont faite les Cris des écoles résidentielles est relativement peu documentée en histoire (et dans les autres sciences sociales), contrairement à d'autres groupes autochtones et malgré l'importance qu'elle a prise pour ceux qui l'ont vécue. Toby Morantz est sans doute l'auteur qui fournit le résumé le plus complet de cette période, telle qu'elle a été vécue par les Cris de la Baie James (2002a). Les enfants avaient depuis le dix-neuvième siècle accès à des écoles d'été dans les postes de traite. Peu après 1920 (l'année où l'éducation devient formellement obligatoire pour les Indiens du Canada), des missionnaires oblats sont arrivés à la Baie James et les anglicans ont réagi en allant y ouvrir des écoles financées par le gouvernement, ce dont n'ont pas ou que peu profité les catholiques. Des écoles des deux religions ont été ouvertes à Rupert House (Waskaganish) et Fort George

(Chisasibi) ; le gouvernement est resté prudent, car il hésitait à ouvrir des écoles dans des zones non régies par des traités (Morantz 2002a : 212-213). Ce n'est qu'après la Deuxième Guerre Mondiale que l'obligation de fréquenter l'école atteint réellement les Cris ; les écoles de Chapleau et Moose Factory, en Ontario, sont d'ailleurs agrandies respectivement en 1946 et 1955 et recevront des enfants de Mistissini (*ibid.* : 213). Dans les années 1960, on envoie les enfants aussi à La Tuque et Sault-Sainte-Marie et dans des familles d'accueil à North Bay, Ottawa et Noranda, bien que des écoles s'ouvrent peu à peu dans les communautés, comme Waswanipi, Mistissini, etc. En 1972 est construite la première école secondaire dans une réserve crie à Fort George, mais elle n'est pas fréquentée par les enfants de l'intérieur des terres, dont Mistissini (*ibid.* : 214-215).

Pendant toute la période des écoles résidentielles, les jeunes passaient plusieurs mois à des centaines de kilomètres de leurs parents et ne les voyaient que pendant les vacances d'été, parfois à Noël. Étant privés de ce contact avec leurs familles, plusieurs décrivent leur inaptitude aujourd'hui à être de bons parents :

We didn't see how we should be brought up. You never could observe your own parents, and when came the time to bring up your own children, you had to try to start on your own, do what you thought was the better thing to do. That's what I did.

(Roger ; 51 ans)

I could have been a better parent. I had all these childhood fears, you know, they made it very difficult. I grew up in a system where nobody respected you, a system where there was no affection. So it's difficult to be openly affectionate with your children, to tell them you love them. [...] And I see today that a lot of people don't have that bonding with their children, and then you see all the suicide with young people. The kids don't understand, they don't understand why mom and dad are like this, and mom and dad don't talk about the past.

(Stéphanie ; 45 ans)

Plusieurs de ces adultes ont fait allusion à ce que Mary a appelé une « institutionnalisation », c'est-à-dire une manière d'entrer en relation qui prend comme modèle la formalité et l'impersonnalité qu'ils ont connues à l'école et qu'ils ont tendu à répéter avec leurs propres enfants. Même si Mary a gardé un bon souvenir de son secondaire dans une école

résidentielle, elle a souligné son ignorance du rôle que doit jouer un parent. Les écoles résidentielles sont en fait plutôt vues comme des lieux d'isolement intense où aucune des deux cultures, crie ou euro-canadienne, ne pouvait réellement être apprise. Le sentiment de culpabilité devant les problèmes qui affligent aujourd'hui les jeunes ne peut être nié.

Il n'est donc guère étonnant de voir certains parents friands de ces motivateurs, dont il a été question dans la partie précédente, qui viennent dans la communauté. Éric a d'ailleurs remarqué que ces conférenciers, bien qu'ils soient invités pour les jeunes, attirent plutôt les parents. C'est à ce point que les problèmes des uns deviennent les problèmes des autres : les problèmes des jeunes et des adultes semblent ne plus faire qu'un tout « organique », pour reprendre l'expression de Collin (1988) vue au premier chapitre (voir page 5 de ce mémoire), c'est-à-dire un ensemble qui a une structure et dont chaque partie a sa fonction. Il ressort du discours de nombreux habitants de Mistissini que lorsqu'on agit sur une de ses parties, il y a des répercussions sur l'ensemble de la communauté. La responsabilité imputable à chacun pour ses actes tend à se diluer dans le récit de l'ensemble de la souffrance vécue par tout le village au cours de son histoire, qui serait en fait la cause ultime de tout acte de violence.

Un autre moment où les parents se sont trouvés dépossédés de leurs enfants a été l'arrivée de la DPJ dans le Nord. Ce que Victor (55 ans) en dit ne peut être plus clair :

And ever since, Youth Protection came in, that was another thing. That's when parents just started to lose control with their kids. They couldn't do nothing to them if they wanted to discipline them. Youth Protection. If somebody sees you in a wrong way of discipline, right away, they're going to report you, you know what I mean ? Perception.

Une femme dans le début de la trentaine m'a un jour expliqué que les jeunes ne savaient plus se conduire depuis qu'on avait perdu le droit de les frapper. Les parents, ne sachant comment agir pour satisfaire la DPJ et ne voulant pas se voir retirer leurs enfants, se seraient donc reclus dans la passivité et le laisser-faire. Bref, les parents de Mistissini doutent énormément de chacun de leurs agissements vis-à-vis de leurs enfants.

Une autre raison, qui remonte beaucoup plus loin dans la culture crie, peut expliquer ces attitudes parentales : elle découle de l'éthique de non-interférence, décrite au troisième chapitre. Bien que cette éthique ait sa propre rationalité qui permet aux parents de développer une manière originale d'interagir avec les enfants (par exemple, Ross raconte l'histoire d'un père qui cachait les souliers de son fils pour l'empêcher de sortir le soir ; 1992 : 17), elle a aussi son lot d'incidents dramatiques (comme cette femme incapable de sortir de la maison pour empêcher son fils de se pendre à un arbre ; *id.* : 43-44). On a reproché aux parents cris leur laxisme (Francey 1998 : 76). Cette observation me semble aujourd'hui bien superficielle et dénuée d'empathie. Plusieurs parents m'ont parlé de leurs inquiétudes au sujet de leur enfant (qui sortait le soir, buvait, jouait trop aux jeux vidéo ou ne voulait plus voir le reste de la famille) qui se trouvaient décuplées par le fait qu'agir directement sur ses choix était au-dessus de leurs forces.

4.2.3 « Nous avons perdu le contrôle de nos jeunes »

Les habitants de Mistissini voient souvent les jeunes comme hors de contrôle. D'abord, on s'inquiète grandement de leur consommation d'alcool ou de drogues, et on la scrute à la loupe par le biais du commérage. Mistissini n'est pas une réserve « sèche » ; on peut y acheter de l'alcool. Les fins de semaines d'été sont l'occasion de fêtes à l'intérieur comme à l'extérieur des maisons qui durent bien souvent jusqu'à tard le lendemain. Des activités comme les cérémonies des Premiers Pas, qui ont normalement lieu au lever du soleil, sont reportées de quelques heures pour éviter d'être dérangés par les *drunks* (personnes intoxiquées à l'alcool) qui déambulent encore dans les rues. Il est intéressant de remarquer qu'on utilise toujours ce terme pour en parler : les gens qui me racontaient avoir été témoins de beuveries ou avoir été dérangés pendant la nuit par des *drunks* ne les ont jamais nommés, du moins devant moi.

En fait, bien que j'aie été témoin d'abus d'alcool par des gens de tous les âges au cours de l'ethnographie, les jeunes et les jeunes adultes sont particulièrement associés à ce problème et pointés du doigt, beaucoup plus que les autres générations. On a rarement mentionné que des aînés pouvaient boire. Un homme dans la quarantaine s'est un jour plaint que ses parents n'avaient pas subi l'opprobre quand ils buvaient, alors qu'il était adolescent, que lui avait connu avant sa désintoxication. On pourrait expliquer cette réalité par le fait que l'inquiétude est supérieure quand il s'agit de jeunes : on craint pour leur avenir et on a peur de la perpétuation d'une culture de l'intoxication valorisant une consommation maximale d'alcool. Enfin, l'alcool et les autres drogues catalysent d'autres problèmes tels que la violence (psychologique, sexuelle, physique, etc.), le suicide ou l'insécurité.

Il semble toutefois qu'en ne parlant pas de l'alcool au temps où les aînés étaient jeunes, on cherche à nier cette réalité : en conséquence, l'alcoolisme chez les amérindiens semble un problème récent, même s'il avait conduit Samuel de Champlain à interdire la vente d'alcool aux Indiens en 1633 (Roy 2005 : 93). On sait que la perception de la consommation d'alcool a grandement changé au cours des dernières décennies. Roy (2005) montre chez les Innus que les aînés qui buvaient autrefois se considéraient comme résistant à la GRC et à l'oppression de la *Loi sur les Indiens*, jusqu'à ce que le discours médical prenne le pas sur le discours pénal dans le traitement des consommateurs. Il n'est pas certain que cette observation puisse être extrapolée à l'ensemble des Cris de la Baie James : l'alcool a été relativement rare dans cette région jusque dans les années 1960 (Morantz 2002a : 234), sauf peut-être pour la bande de Mistissini qui échangeait aussi des fourrures aux postes de traite du Lac Saint-Jean.

L'alcool et les nouveaux media dont nous avons parlé plus haut mènent à l'une des grandes hantises des adultes face à la jeunesse crie, celle de la violence et de la colère des jeunes que leurs parents ont peur de ne pas savoir contenir. Stéphanie (45 ans) dit : « My

generation we expressed our anger. This generation doesn't really express their anger. Or if they do, it's self-inflicted. That's why I think there are lots of suicide and suicidal attempts. They don't talk about it, we did, not necessarily in a positive way ». Le problème des agressions a été soulevé pendant l'entrevue avec Éric (42 ans) : ils sont impolis avec les autres jeunes, avec les adultes de leur entourage, avec les employés du *Youth Center*, ou s'en prennent à des biens en les vandalisant, etc.

S'en prendre à soi-même, à son entourage ou à la communauté revient au même pour plusieurs adultes : celui qui tente de se suicider porte atteinte à toute la communauté de même qu'un jeune qui casse la fenêtre d'un bâtiment public se détruit un peu lui-même. Les actions des jeunes sont donc, pour les habitants de Mississauga, lourdes de significations et nécessairement porteuses d'un message qu'il faut à tout prix décoder, quitte à les déresponsabiliser de leurs actions. De fait, certains diront que les jeunes tentent par ces manœuvres d'exprimer leur rage contre des adultes qui ne savent pas les écouter ou contre un monde qui leur est trop coercitif. Sans nier toute la souffrance à l'origine des tentatives de suicide, la spontanéité particulière de la jeunesse est rapidement oubliée, surtout pour ce qui est des actes de vandalisme.

4.2.4 « Les jeunes apporteront des changements »

Ce sentiment de perte de contrôle amène généralement les adultes à dire que les jeunes sont là pour amener des changements, positifs ou négatifs, dans la communauté :

Victor : It's starting to get like a time bomb right now.

Question : Oh yeah ? Time what ?

Victor : Time bomb.

Question : Time bomb ? It's going to explode some day ?

Victor : Yeah. Students will run out of patience or something like that.

Victor n'avait aucune idée de ce qui adviendrait quand la « bombe » exploserait, mais ne semblait guère optimiste. La communauté a connu beaucoup de transformations au cours des vingt dernières années, et ce, à tous points de vue : démographique, social, économique, politique, etc. Ces changements sont considérés comme encore insuffisants et inachevés, donc encore potentiellement néfastes. On ne peut pas arrêter maintenant, il faut aller jusqu'au bout et faire de Mistissini une communauté où les jeunes pourront développer tous leurs talents et l'ensemble de leur individualité. Pour l'instant, les habitants de Mistissini ont l'impression que le village est pris dans un entre-deux et que le temps mis à arriver à l'objectif final, bien qu'on ne puisse le définir, ne fera que cultiver frustration, ennui et colère chez les jeunes. Selon Victor :

Well the kids today, they want change, well, they have changed, they have it now, but it's still fast for them. Between you and me, it's still fast for me. I remember this, this was twenty years ago, there was no streets, there was only tents, tent range.

Les changements qu'apporteront ou que veulent ces jeunes ne sont pas nécessairement considérés comme négatifs. Les grandes transformations des années 1970 ont eu lieu, entre autres, à cause de l'émergence d'une cohorte d'individus éduqués (à l'occidentale) parmi les Cris, c'est-à-dire une partie de la génération qui a fréquenté les écoles résidentielles. Les gens ne croient toutefois plus que les prochains changements auront lieu de la même manière, c'est-à-dire par l'arrivée de professionnels scolarisés. Malgré tous les efforts de la CSB, Roger (51 ans), qui y travaille, note ceci :

A lot of education is going to be required in order to have all those key, those key professions, you know, like doctors, teachers, lawyers, etc. I don't see that coming. We have the records here at the School Board, books saying who study what and I don't see that coming. Even today, there's still a need.

Il est bien visible dans cette citation combien les adultes espèrent que les jeunes se soucient de la communauté de Mistissini, voire de la nation crie, et que ces préoccupations soient à la base de leurs aspirations. Ils attendent d'eux qu'ils complètent les projets liés à la gouvernance et l'autodétermination qui ont alimenté les grandes luttes des années 1970,

1980 et 1990. D'un point de vue plus localisé, ils souhaitent que les jeunes profitent de leurs expériences particulières pour répondre aux besoins de la communauté, qu'ils y soient fidèles. Tous les répondants adultes des entrevues étant des parents, on comprend bien que dans cette espérance se faufile en filigrane le désir que leurs enfants restent près d'eux.

Selon Éric, les jeunes permettront à la communauté de s'orienter vers une plus grande intégration des générations : ils préfèrent des activités où des gens de plusieurs générations, voire leur famille, sont présents. Cette observation s'oppose à un discours répandu dans la communauté qui voit les différences de mentalités entre les enfants et leurs parents ou grands-parents, pourtant inévitables, comme des pertes de contact et un isolement anormal, pernicieux et croissant des jeunes, voire comme des signes d'acculturation. J'ai remarqué lors d'événements publics que les jeunes présents y étaient suite à une invitation de leurs parents ; une jeune fille de quatorze ans m'a confié qu'elle préférerait la présence d'adultes lors des fêtes parce qu'ils savaient comment avoir « du bon temps », alors que les jeunes se prenaient trop au sérieux.

Selon Mary (54 ans), les jeunes reprendront à leur manière les luttes des dernières décennies : « What the middle aged worked for, they [youths] are going to carry it on. There will be a new collaboration of all the peoples, something new that we didn't expect ». Selon elle, ces changements seront tout simplement forcés par des pressions extérieures :

I see a drastic change in the community. Something will happen. It will either be... I don't know, this territory is vast, we have vast natural resources on the land, and new ones will be discovered. This is a virgin territory, and all those interests will come around in some way in the lives of the young people.

Sylvie Vincent a d'ailleurs remarqué comment la présence occidentale ou euro-canadienne semble « structurer la pensée montagnaise sur l'histoire, comme elle le fait d'ailleurs pour d'autres groupes algonquiens » (1991 : 126), dont les Cris. Elle discute aussi de l'idéologie sous-entendue dans cette conception de l'histoire : les adultes se voient souvent au cœur d'un changement qui va mettre fin au dualisme entre Blancs et Indiens avec la génération de

leurs petits-enfants, qui se mettront à vivre comme des Blancs, ce qui rappelle les observations de Wintrob (1968), résumées au premier chapitre (voir pages 5-7 de ce mémoire). Ce changement ne serait toutefois pas inévitable, et la culture innue pourra refleurir si les jeunes s'engagent à faire respecter leurs droits sur le territoire pour en tirer leur subsistance (Vincent 1991 : 138-140). Bref, plusieurs conçoivent leur culture autochtone comme coincée entre une montagne et un précipice. La seule chose à faire est de préparer les jeunes à assurer leur survie, en suivant l'exemple des ancêtres.

4.2.5 « Nous en sommes fiers de nos jeunes »

Toutes les inquiétudes et préoccupations que peuvent avoir les parents au sujet de leurs jeunes ne les empêchent pas d'en être fiers. Ils n'hésitent pas à l'exprimer, surtout quand leurs propres enfants sont un peu plus vieux, quand les années turbulentes de l'adolescence tendent à se calmer et le projet de vie, à se clarifier. Les parents sont alors les premiers surpris de les voir répéter les mêmes gestes qu'eux, ou faire ce qu'eux-mêmes n'auraient pas osé. Par exemple, Stéphanie (45 ans) a parlé de l'agressivité de son fils à l'école secondaire ; elle dit ensuite :

He used to be [agressif], he still is, from time to time. Like, right now, he's out, working in the bush, near EM-1, you know, around that area. He works in a slashing area, he likes it because it's physical.

En fait, son fils a laissé l'école en secondaire II pour aller travailler le bois avec son grand-père et réapprendre le mode de vie de la forêt, ce qui semble mieux lui convenir que la routine académique. Cette initiative est très respectée dans la famille et l'on apprécie « qu'il profite de son grand-père » pendant qu'il peut encore le faire. Mathilda (48 ans) a aussi été bien impressionnée par sa fille, lorsque cette dernière a entrepris des études universitaires dans le sud du pays ;

You know, she takes her kids there, they build a tipi. So, she goes there... they put poles on it because, she tells me, I need to do that, and I said, by all means, you know, you're a Cree, that's your way of life and, and she found value, she values her identity. And when

the other students knew that she was doing that, you know, the students would say, hey [nom de sa fille] we want to come up here camping and spend the evening or overnight. And she even took her classmate for a... they spent a whole day. She just talked about, you know, the stories she picked out from her grandparents. And so I'd say, if a young person has so much pride of who he is, a Cree person, you can practice your values, your traditions, even in the Whiteman's world, you know, and not to be ashamed of it. So that's something.

Malgré leurs préoccupations face à la tradition déclinante décrites au début de ce chapitre, les adultes ne sont pas fermés aux reformulations et aux réappropriations de cette tradition par les jeunes. Au contraire, tout le monde à Mistissini est conscient non seulement que c'est l'adaptabilité de la culture crie qui assurera sa survie, mais que cette nécessité d'adaptation n'est pas nouvelle et se fait sentir depuis plusieurs décennies. La fierté s'exprime librement quand le côté constructif du potentiel innovateur des jeunes est manifeste, mais aussi quand il est possible pour l'adulte de s'y reconnaître.

4.2.6 Bilan

Lorsqu'on parle des jeunes avec des adultes, on perçoit la plupart du temps un double discours : il y a celui au sujet des jeunes en général et celui multiple qui existe pour chacun des jeunes qu'ils connaissent individuellement. D'une manière générale, les gens espèrent que les jeunes finiront par trouver leur voie et qu'ils n'arriveront pas aux échecs dont on veut à tout prix les préserver. Devant ces possibilités de déboires ou de problèmes, les objectifs communautaires ou politiques perdent leur importance. Selon Mary :

I would tell them to find themselves first. They're all individual selves; find themselves, not their Cree culture. They have to set goals for themselves. The culture will follow after.

Selon Roger, lorsque je lui ai demandé s'il pensait que les jeunes pratiqueraient les traditions crie dans l'avenir :

It's not something that you study, it's not like something you got to learn. It's something that's in you. If there's something I lost how to do it, I can still learn it today. You just have to be who you are, it's in you.

En conclusion, on remarque chez les adultes une bonne volonté et de la confiance à l'égard des jeunes, surtout s'ils sont pris individuellement. Le regard posé sur chaque jeune d'une manière individuelle est plus compréhensif, tolérant ou doué de compassion.

La catégorie « jeunes », considérée comme un tout, est beaucoup plus utilisée pour discuter des problèmes sociaux et appuyer une action « humanitaire ». Cette perspective est teintée de beaucoup de craintes. Les gens semblent certains que les jeunes auront à faire face à des changements décisifs pour la communauté, voire pour la nation crie. Ils espèrent leur avoir inculqué ce qu'il fallait de valeurs traditionnelles pour les faire revivre au moment opportun. On se questionne toutefois sur les manières de doser les traditions et sur l'adaptabilité de ces dernières : tout le monde sait bien que les enfants ne peuvent plus être élevés en répétant exactement les pratiques du temps du semi-nomadisme dans la forêt. Cette situation laisse place à beaucoup d'insécurité et d'appréhension ; les adultes ont l'impression de marcher sur des œufs. Dans une société qui craint tant pour sa reproduction à long terme, les incompréhensions entre parents et enfants prennent alors d'autant plus d'importance qu'ils sont la source de vives inquiétudes.

Nous verrons au prochain chapitre la première conséquence de ce discours où se mélangent craintes et espoirs, qui est d'ailleurs intégré en bonne partie par les jeunes qui en sont pourtant l'objet : l'expression d'un besoin généralisé de « guérison ». Cette guérison permettrait autant aux individus qu'à l'ensemble de la communauté de revenir sur le bon chemin et de profiter des expériences difficiles du passé.

5. SECOND ENTRACTE : BESOIN DE GUÉRISON DES JEUNES

La guérison (*healing*; *mînuwâchihîwewin*) est un concept qui a d'innombrables définitions, probablement autant qu'il y en a d'expériences. Nous ne verrons pas ici les processus de guérison, mais bien ce besoin systématiquement rappelé à la fois aux jeunes et par les jeunes. Dans le cas des communautés autochtones du Canada, Mylène Jaccoud définit ainsi ce concept :

un processus de changement dans lequel les communautés doivent s'engager pour retrouver un équilibre brisé par plusieurs siècles de colonisation. Il souscrit à l'idée que les désordres sociaux qui y sont vécus actuellement sont l'indice résiduel de l'état malsain et de déséquilibre que la colonisation a produit.

(Jaccoud 1999 : 85-86)

La guérison est un processus holiste qui, tout comme l'état qui en crée le besoin, touche tous les aspects de l'individu : psychologique, affectif, physique et spirituel, et a en conséquence des répercussions non seulement sur la personne, mais sur sa famille et ultimement sur sa communauté (*ibid.*). Nous verrons dans ce chapitre comment les jeunes sont pleinement impliqués dans ce phénomène. Non seulement les adultes veulent qu'ils prennent part aux activités de guérison, mais certains jeunes déclarent eux-mêmes avoir besoin d'être guéris.

Les gens qui se sont lancés dans ce processus deviennent pour leur entourage, mais pas nécessairement pour l'ensemble de la communauté, des modèles : « En montrant que des gens ordinaires peuvent se changer eux-mêmes par la volonté, ils sont devenus des modèles de réussite tant qu'ils ne sont pas soupçonnés de sorcellerie, c'est-à-dire de l'utilisation de leurs connaissances à des fins négatives » (Bousquet 2005 : 160). En effet, la symbolique de la guérison est assez forte ; ce que Bousquet écrit au sujet des Algonquins peut être extrapolé aux Cris :

Ils symbolisent le travail des Amérindiens pour le rétablissement d'une fierté identitaire. Ils symbolisent aussi la transition entre un monde, incarné par les aînés, où le plus important est de savoir survivre en forêt [...], et un monde où un

Algonquin moderne est capable de fonctionner, de personnifier d'une autre manière les valeurs de leurs anciens, comme la persévérance, le dépassement de soi, le sens des responsabilités.

(*ibid.* : 161)

La guérison semble donc la manière par excellence de réaliser les espoirs des aînés et adultes vus au chapitre précédent. Il ne s'agit pas que de régler des problèmes personnels, mais d'un processus plus général de reprise en main de son autonomie, tant au niveau individuel que communautaire.

5.1 Les « survivants » des écoles résidentielles

La guérison s'applique à des problèmes de tous ordres, mais le sujet des écoles résidentielles est particulièrement délicat. Ces écoles sont vues par plusieurs anciens pensionnaires et certains motivateurs comme l'action, de la part des colonisateurs, qui a fait le plus de torts à la société crie. En ce sens, Morantz écrit « Undoubtedly, the education system was one of the most destructive southern institutions imposed on the Crees » (2002a : 216). Un processus de guérison serait requis non seulement pour les anciens élèves de ces écoles, mais pour l'ensemble de la communauté. D'une part, le traumatisme aurait atteint la société crie jusque dans ses fondations et, d'autre part, plusieurs autres blessures plus individuelles ont été vécues par ricochet par les parents et enfants des anciens pensionnaires. Autrement dit, les écoles résidentielles auraient été de très grandes forces d'acculturation et auraient amené d'autres problèmes par vagues dans les communautés comme l'inceste, l'alcoolisme et le suicide. Des ateliers de guérison, financés par l'*Aboriginal Healing Foundation* qui vient en aide aux communautés autochtones du Canada dont les membres sont passés par les écoles résidentielles, ont donc eu lieu chaque semaine pendant plusieurs années pour les habitants de Mistissini qui en ressentaient le besoin. Ces ateliers, ou « cercles de guérison », n'ont pas eu lieu à l'été 2005 car on attendait les prochains fonds de la fondation pour les continuer.

Il va de soi que les anciens élèves des écoles résidentielles, qui sont aujourd'hui parents, n'ont pas eu les mêmes chances d'apprendre la langue, les traditions et coutumes crie que les générations précédentes. Ils ont été privés des années cruciales où a lieu la formation à la vie dans le bois. Le retour pendant les mois d'été n'était guère suffisant pour rattraper le temps perdu. Au contraire, il s'agissait d'une source d'anxiété et de conflits pour ces enfants :

The summers lasted only two months. I would be with my parents and they would try to catch up, but instead, they spoiled me and let me do whatever I wanted. That's what I did with my children, I spoiled them.

(Roger ; 51 ans)

And everytime I used to come back I felt alien, like I was a stranger. And I was shy too. [...] But most times I was anxious to go back, because I felt security there too. [...] I felt more at home. [...] Because I was... had three square meals.

(Victor ; 55 ans)

Aussi se rappellent-ils avoir été mis à l'écart par les membres de leur famille restés à Mistissini ou par certains jeunes qui, pour une raison ou une autre (maladie contagieuse, etc.) étaient restés avec leurs parents ;

I couldn't relate to my people, I was feeling out of place, I couldn't talk their talk. You know, I could speak Cree, but my Cree was never as good as those who always lived in the bush. [...] I was something like a White Cree, I had been White washed, White washed by all those years out in the schooling system.

(Mary ; 54 ans)

Those kids, they would be joking around, calling me wemishtikushiû [Blanc, non-Cri] because you're learning, you're studying, you're sent in the culture of the wemishtikushiû and you have to speak the language of the wemishtikushiû and you're told to lose your culture. So I would get into fights, they're talking Cree, you're talking Cree-English. So I pounded a few people because of that and I got into lots of troubles, and not only in residential school, but here too.

(Stéphanie ; 45 ans)

Pour la plupart de ces adultes, il est évident que le traumatisme vécu pendant l'enfance se répercute aujourd'hui sur leurs enfants pourtant nés bien après la fermeture des écoles résidentielles. Cette conviction va beaucoup plus loin que la simple ignorance des

aptitudes parentales dont nous avons parlé au chapitre précédent. Des sentiments de colère, de frustration et de culpabilité seraient passés d'une génération à l'autre.

Ces sentiments qu'éprouvent une bonne partie des anciens élèves, qu'ils soient dus à des formes de violence (psychologique, physique, sexuelle, etc.) subies dans les écoles ou à une sensation d'aliénation lors du retour dans la communauté, permettent de comprendre l'importance symbolique donnée à la période qui précède l'avènement des écoles résidentielles :

Stéphanie : Peace, serenity, calmness. For my generation, it's anger. I'm so full of the wrong stuff, I'm so angry. When I see... Those who didn't go to the residential schools, they're very calm, they're so respectful, they look so confident. I'm just the opposite. [...] My generation, we expressed our anger. This generation (celle des jeunes aujourd'hui) doesn't really express their anger. Or if they do, it's self-inflicted.

Question : Why don't they express their anger ?

Stéphanie : People don't listen, they feel they're not being heard, or misunderstood. And for the parents, they are not comfortable subjects, they put it away.

L'incapacité à exercer la discipline, à exprimer de l'affection ou à parler, ainsi que la violence dans les interactions ont été relevés comme des vecteurs de transfert du traumatisme causé par les écoles résidentielles. On peut pourtant attribuer certains de ces comportements à l'éthique de non-interférence. Les Cris intègrent donc peu à peu, dans une rhétorique rappelant celle de la psychologie (avec des idées de travail sur les processus cognitifs et émotionnels à la base des comportements) qu'on retrouve dans certains processus de guérison, l'idée qu'ils doivent transformer à la fois les comportements qui résultent de leur expérience de l'école résidentielle et ceux qui sont plus propres à la culture crie. Dans tous les cas, ils sont certains de faire quelque chose de mal ou susceptible de causer des problèmes aux jeunes.

Une guérison de l'ensemble de la communauté est donc valorisée par plusieurs instances. Dans les recommandations faites par la population de Mistissini au *Cree Task Force on Indian Residential School*, on retrouve pour une raison ou une autre « *There appears to be*

reluctance to pursue a legal process to resolve the issues of IRS [Indian residential school] ». Néanmoins, on peut aussi y lire « *Decisions we make today will affect the next seven generations* », « *Without the support of the elders we cannot make any improvements* », « *We need to deal with social implications on the youth (i.e. intergenerational effects)* », « *We must break the cycle of abuse* » et enfin « *There is a limited success on youth to come to healing workshops. This must be ongoing* » (CTFIRS 2004 : 7-8). On sent dans cette liste de recommandations que les habitants de Mistissini n'abordent pas principalement la question selon un modèle judiciaire allochtone qui voudrait tout régler en redressant les torts du gouvernement canadien et des églises ou en leur demandant une compensation. Les « victimes » tendent plutôt à replier leur guérison sur eux-mêmes et sur l'ensemble des gens avec qui ils partagent leur vie, donc l'ensemble du village, dont les jeunes qui sont perçus, conséquemment, comme devant être guéris.

5.2 Exemple de démarche de guérison : L'église pentecôtiste

Plusieurs démarches sont offertes à Mistissini pour ceux qui veulent « guérir ». Quelques psychologues passent dans la communauté une semaine tous les deux mois. La plupart des organismes voués au travail avec les jeunes participent aussi, à des intensités variées, à créer ce besoin de guérison.

L'église pentecôtiste est sans doute l'institution formelle permettant une forme de guérison à ses membres qui touche le plus grand nombre de personnes. Elle est probablement arrivée à la Baie James dans les années 1970, ce que Polson et Spielmann (1990) notent pour les communautés algonquines de Pikogan et Winneway. Elles mettent l'accent depuis les années 1950, et d'une manière particulièrement démonstrative et intensifiée depuis les années 1970, sur la guérison (Laplantine 1999 : 103-104). La conversion au pentecôtisme consiste à tourner le dos au démon et à toutes les tentations qui

lui sont associées, pour se consacrer à l'amour de Dieu, en restant toujours conscients des possibilités de péchés. Vanessa (23 ans) raconte sa conversion (ou renaissance chrétienne) :

When I was sixteen, I was praying and I got sanctified. I found myself on the Narrow Path, that's a path you follow and where you find yourself where you are, with all the temptations around you. At this moment, God changes you, He reveals your sins, He reveals what needs to be exposed.

Les cérémonies pentecôtistes mettent en scène cet exorcisme et ce que Laplantine dit de l'Amérique latine s'applique aussi à Mistissini :

Celui qui pénètre pour la première fois dans une église pentecôtiste en Amérique latine est le plus souvent saisi par une impression étrange : une ambiance de cacophonie et de gesticulations grotesques, une espèce d'hystérisation du réel et simultanément de marketing religieux organisé par ces stars et superstars que sont les pasteurs évangéliques [...]. Dans un culte pentecôtiste, à travers les exhortations et les témoignages de guérison ponctués par de nombreux "alléluia !", on change, on crie, on pleure, on s'embrasse, on saute, on se balance, on expulse les démons et, les ayant expulsés, on applaudit, on tend les bras au ciel.

(*ibid.* : 101)

Les pratiquants des églises pentecôtiste et baptiste (puisque cette dernière est aussi vouée à la guérison de ses fidèles, toutefois bien moins nombreux) parlent donc de leur conversion comme d'un moment de rupture : ils disent avoir été de grands alcooliques, avoir été dépendants à diverses drogues ou avoir battu leurs enfants. Entrer dans l'église leur a permis non seulement d'en finir avec ces pratiques, mais de leur donner un sens, celui d'une reprise en main de son destin après une période d'errance.

Toutefois, il ne faut pas oublier que la conversion à l'église pentecôtiste exige une rupture avec les autres religions. Sa grande popularité explique peut-être l'absence des symboles traditionalistes pan-indiens dans les lieux publics. Par exemple, contrairement à d'autres villages amérindiens du Québec, aucune *Medicine Wheel*, ce cercle composé de quatre couleurs auquel est donné une valeur spirituelle, n'est suspendue à Mistissini. Des personnes intéressées par les autres religions amérindiennes ou par la spiritualité ancestrale crie m'ont parfois confié avoir peur de l'afficher ouvertement et craindre de se faire accuser de sorcellerie par les pentecôtistes, ou d'autres chrétiens, ce qui s'est d'ailleurs produit

publiquement pendant la dernière campagne électorale pour élire le Chef du GCCQ à la fin août 2005. Cela pousse plus loin le paradoxe : l'église pentecôtiste propose un encadrement et des pratiques qui impliquent de rompre avec les autres formes de spiritualité. Cependant, délaisser les traditions ancestrales ne revient pas nécessairement à nier leur existence. Les *mitewin* (sorciers ou chamans) sont craints par certains pentecôtistes, d'autres considèrent que le Dieu chrétien est bien plus puissant que les leurs.

5.3 Autre exemple : La Marche de Bien-Être

I learned how to be independent. Like, before, I used to count on people, and there I learned how to be independent. I learned to do things by myself. I learned how to make a sled, pack my backpack, without anybody having to tell me so.

(Charlotte ; 15 ans)

En février et mars 2006 a eu lieu la neuvième Marche de Bien-Être (*Wellness Journey*) : il s'agit d'une marche annuelle d'environ six cent kilomètres dans la forêt. Tous ceux qui veulent et qui sont en condition physique suffisante peuvent la faire et quelques dizaines de personnes y ont participé chaque année. Pendant un peu plus d'un mois, le groupe, laissé par un avion dans la forêt, marche pour retrouver la communauté, sous la conduite d'animateurs et d'aînés qui enseignent les manières de faire traditionnelles. Réaliser cette marche n'est pas en contradiction avec les religions chrétiennes : on insiste d'ailleurs sur le fait qu'il s'agit d'une manière de renouer avec les traditions ancestrales, mais pas nécessairement avec la spiritualité ou la religion traditionnelle.

La Marche est considérée comme une occasion de renouer avec les traditions, de mieux parler la langue crie, d'apprendre à connaître et à vivre du territoire et de puiser dans ces enseignements pour faire face aux problèmes de la vie. Les jeunes peuvent s'y inscrire et y participer comme tous les membres de la communauté. Les plus jeunes qui l'ont réalisée avaient treize ans. Des « cercles de guérison », c'est-à-dire des moments où chacun est invité à prendre la parole pour discuter avec les autres de son cheminement, ont lieu tous les deux

jours pendant la marche. Les participants reviennent au mois de mars, au milieu de la semaine du Bien-Être (*Wellness Week*), pendant laquelle sont organisés des ateliers pour les gens restés dans le village.

Ce type d'activité est particulièrement valorisé à Mistissini, si bien qu'on organise aussi, entre autres, un voyage en canot pour les couples en difficultés. Samantha a été frappée par l'attitude générale vis-à-vis de ceux qui ont fait cette marche : « Also in the community, they highly respect the people who did the Wellness Walk. [...] People who walked it are like celebrities. They could be the worst people before, no matter what they did. They complete the walk and they're like celebrity ». On dit de ceux qui ont réalisé la Marche qu'ils se sont pris en main, et les apprentissages qu'ils y ont faits sont associés à l'autonomie et l'indépendance que dégagent ces personnes.

5.4 Les jeunes et le besoin de guérison

Les préoccupations à l'égard des jeunes vues au chapitre précédent conduisent les adultes de Mistissini à percevoir en eux un inévitable besoin de guérison : selon eux, les jeunes ont besoin de faire ce travail sur eux-mêmes et il faut mettre les moyens en œuvre pour les amener à prendre conscience de ce besoin et les aider à y répondre. Du côté des jeunes, plusieurs finissent par incorporer ce discours et ressentent le besoin d'être guéris.

Ils sont pratiquement tous considérés comme ayant un problème appelant à la guérison. Deux problèmes sont plus souvent discutés dans la communauté : la consommation d'alcool et de drogues et le décrochage scolaire. Ensuite, le suicide génère beaucoup de craintes : devant les tentatives fréquentes et l'incidence qui tend à augmenter dans d'autres communautés cries, on craint qu'un jeune s'enlève réellement la vie, d'autant plus qu'un tel événement dans une petite communauté peut créer une « onde de choc » considérable appelant une succession d'événements tout aussi tragiques (Roy 2005 : 91).

D'autres problèmes sont discutés, comme les différentes formes de violence ou la perte de la tradition, et on considère que les jeunes doivent en prendre conscience, voire se mobiliser. Les parents et amis peuvent exercer une pression individuelle sur certains jeunes en qui ils voient des problèmes. Toutefois, on profite généralement des événements publics pour lancer un « appel à tous » ; par exemple, le motivateur des *Pride Youth Programs*, invité au Festival de musique jeunesse, a pu rejoindre efficacement un large public en faisant sa présentation lors d'un spectacle où des gens de toute la Baie James étaient présents. La guérison est toutefois perçue de différentes manières selon les factions de la communauté : pour certains, la guérison passe par la présence à l'église ; pour d'autres, elle revient plutôt à l'apprentissage des traditions ; certains diront qu'il s'agit de développer une grande aisance à parler de soi. Ces différentes définitions de la guérison ne sont pas exemptes de contradictions et il est impossible pour un individu, jeune ou non, de souscrire à chacune d'elles.

On considère donc à Mistissini que chaque guérison prend une forme individuelle. En retour, chaque événement de la vie d'un jeune est grandement valorisé ou critiqué : une petite action, aussi anodine soit elle, est presque nécessairement vue comme un pas vers la guérison ou, si on est en désaccord avec cette action, un retour à l'état traumatique. Par exemple, Mathilda (48 ans) dit :

One girl [...] she was a very shy, shy girl. So this year, when we organize our fashion show, we did a fashion show, and... So, she says, I'm not doing it, and I said, yes you are, you are gonna do it. No, I've done it and I don't wanna do it. I said, you gotta try something new, sometimes, and this is a show that we're doing to express, because they have... That is really neat, they have to express the pride they have of themselves, like the Cree, the Cree woman, the Cree youth, ok ? So when I said that, you know, she just looked at me and she said, you know, I've never thought about it like that [...] What she said, when she went down, first thing she said was, I never thought I would be able to do it, like to go up on a stage and do a pose and have fun. And she said, you know, this the first time that I felt, you know, I have pride, like, of my own culture.

Dans ce cas-ci, un petit défilé de mode comme il peut y en avoir dans n'importe quelle école secondaire devient pour la jeune élève un moment d'émancipation de son identité féminine et crie. Étant donné qu'on considère que les jeunes vivent dans un contexte difficile et générateur de problèmes, toutes les occasions sont bonnes pour démontrer son désir de se prendre en main et chaque action est replacée dans une trame plus grande de cheminement (ou non) vers la guérison.

Les jeunes ont plus ou moins incorporé ce discours sur eux-mêmes et sont en général certains d'avoir un quelconque problème requérant un travail d'ordre psychologique ou spirituel. Charlotte m'a d'ailleurs parlé de sa participation à la Marche de Bien-Être comme d'un nouveau départ, d'un moment où elle a commencé une « nouvelle vie ». Elle décrit l'époque d'avant la Marche comme une période de dépression, avec des tentatives de suicide répétées : « I would be crying all the time, especially in the nights [...]. Then my sister told me about it, she told me how it was nice to be in the bush, that it clears the mind. So I went ». Mike (20 ans), qui est récemment retourné à l'école de Mistissini pour compléter ses études secondaires, emploie aussi ce genre de discours pour expliquer ce qu'il a appris quand son père a décidé de l'envoyer à l'école à Chibougamau :

Through my experiences, through my ups and downs, I'd like to say to everyone to stay in school and never look back. If you made a mistake, that's done, you can't change it. I deeply regret quitting school even for one year... no, two years. But there were lots of things I faced before. I had to face all this negative energy coming from this environment and there are negative things that I did too. It doesn't mean that it touched my stability in wanting to achieve my goals. And don't look at other people, do what you want to do. And even, still, the elders, they're just regular people.

On retrouve dans ce discours la certitude que la réserve est un environnement pathogène, mais cela semble dû, selon lui, aux habitants de la communauté qu'il trouve apathiques et inertes. Les jeunes qui se disent être venus à bout d'un processus de guérison, ou en voie de l'être, ont envie que le restant du village partage leur expérience. En fait, on retrouve cette idée qu'être fidèle à soi-même revient à être fidèle à sa communauté (Collin 1988). Arrivés

au terme d'un processus individuel, ces jeunes veulent en faire profiter la communauté, qui est alors vue comme irrémédiablement dans le besoin. Il ne faut guère s'étonner à ce moment de les voir reprendre des projets liés au territoire ou aux conditions de vie. Mike dit :

On my grandfather's hunting land. That's environment cleaning, that's what I was meaning. I want to make a business out of it. I want to have an environment cleaning business and give contracts to families. They cut the bad trees and where the trees are cut, they plant trees and after ten years, the forest is back on its feet.

Remettre la forêt « sur pied » lui semble la meilleure chose à faire pour actualiser les enseignements de son grand-père. Il faut toutefois se rendre compte que ce projet s'inspire beaucoup plus dans sa forme de présupposés écologiques modernes que des manières de faire traditionnelles crie. En fait, la guérison des jeunes semble la voie la plus directe pour réaliser les aspirations qu'ont pour eux les adultes, mais n'empêche aucunement l'adaptation, la reformulation ou la réappropriation de ces espoirs. Chaque individu « guéri » en vient à reprendre pour et par lui-même les projets communautaires de reprise en main de son destin. Il ne s'agit pas que du redressement d'un tort ou d'un retour à un état homéostatique (comme il en serait question dans une rhétorique biomédicale) ; la guérison permet à l'individu de prendre activement et positivement part au façonnement de la communauté.

La guérison s'est avérée un concept « découvert sur le terrain », c'est-à-dire que je n'avais pas pensé l'aborder avant de voir l'importance discursive qu'il prenait pour les habitants de Mistissini. J'ai placé ce petit chapitre entre celui examinant les aspirations des adultes et celui examinant celles des jeunes car la guérison m'apparaît un point charnière ; les discours des jeunes et des plus vieux s'y rencontrent sans nécessairement s'accorder. Si le besoin de guérison est un discours énoncé par les adultes et repris par les jeunes, nous verrons dans le prochain chapitre des discours plus spécifiques aux jeunes.

6. LES ASPIRATIONS DES JEUNES

Les jeunes de Mistissini ont des manières particulières de formuler leurs propres aspirations, qui seront examinées dans ce chapitre. Rappelons que ces aspirations sont conçues comme les causes et effets d'interprétations particulières de ce qui se passe dans la réserve et de manières de s'y impliquer. En effet, les jeunes ne laissent pas passivement leur destin et leurs conduites être organisés par les adultes de la communauté ou les intervenants qui y travaillent.

D'une part, deux espaces où les jeunes peuvent (ré-)interpréter le contexte dans lequel ils vivent et exprimer leurs idées seront considérés. Le premier de ces espaces est celui des groupes de pairs, significatifs pour comprendre la réalité des jeunes, mais aussi difficilement saisissables, tant ils sont fluctuants, dynamiques et en constante réorganisation. L'autre espace, à l'opposé, est formel et calqué sur les institutions bureaucratiques qui sont vouées à l'encadrement des jeunes ; il s'agit du *Youth Council*. D'autre part, les réactions des jeunes aux interventions dont ils sont la cible et que nous avons décrites au quatrième chapitre seront abordées. Tout ceci servira à comprendre la formulation de leurs aspirations.

6.1 Espaces d'expression et d'interprétation pour les jeunes par les jeunes

6.1.1 Les groupes de pairs

Les groupes de pairs sont des lieux importants de socialisation et il s'agit probablement de remparts efficaces contre les tentatives de prise en charge des adultes, ce qu'Eckert a aussi remarqué dans une école secondaire américaine (1989 : 11). Ce sont des groupes de jeunes qui ont environ le même âge, tenus ensemble par des liens d'amitié et/ou de parenté, qui se réunissent pour des activités diverses : certains préfèrent le sport et on les verra en patins à roulettes ou au petit terrain de basketball, d'autres préfèrent aller discuter ou jouer au billard en écoutant de la musique au *Youth Center*, etc. Tous les jeunes ne font

pas partie de ces groupes. Entre autres, ceux qui sont élevés, pour quelque raison, par leurs grands-parents sont souvent plus imprégnés des traditions et passent plus de temps dans le bois. Ces jeunes peuvent voir peu d'intérêt dans les activités des groupes de pairs ou être rejetés par les autres qui les trouvent étranges.

Ces groupes seraient un des éléments de socialisation les plus puissants au moment de l'adolescence, et les jeunes n'y adoptent pas des pratiques statiques, mais y sont en plein apprentissage des différentes formes de relations interpersonnelles (Allen *et al.* 2005 : 748). Cela m'a d'ailleurs été expliqué par un jeune de dix-huit ans, au moment où, une nuit, j'ai exprimé mon étonnement devant la quantité de délibérations occasionnées par la dispute d'un couple d'adolescents au sein d'un groupe d'amis. Avec sagacité et lucidité, mais d'une manière intégrant aussi une rhétorique rappelant celle de la psychologie¹⁴, le garçon m'a alors dit qu'il reconnaissait que ces histoires étaient complexes, mais qu'il valait la peine pour eux de les compliquer et d'en faire le tour car elles les préparaient à la vie adulte.

Les groupes de pairs sont un phénomène lié à la vie quotidienne des jeunes dans la réserve et semblent se dissoudre lors des activités familiales (cérémonies, mariages ou sorties dans la forêt). Par exemple, des jeunes qu'on peut toujours voir marcher et discuter ensemble dans les rues du village sont restés plus près de leurs parents ou de leur parenté pendant le rassemblement au *Kaw-Wii-Bin-Kasich*. Ces jeunes, qui se permettaient dans le village de faire de petites batailles avec d'autres groupes ou de parler et rire fort, devenaient alors dociles et sérieux. Cette observation me semble renforcer mon hypothèse selon laquelle les jeunes ont une assez bonne idée de ce qui est attendu d'eux par les adultes qu'ils côtoient quotidiennement, malgré ce que peuvent en dire certains motivateurs qui reprochent aux parents cris de peu parler et de ne pas réussir à faire comprendre leurs messages à leurs enfants.

¹⁴ Je désigne ici l'importance accordée, dans ce cas précis, sur un développement individuel équilibré et sain.

À mon arrivée dans le village, plusieurs personnes m'ont dit que le meilleur moyen de rencontrer des jeunes serait de me promener le soir et la nuit dans les rues. En effet, les rues de la réserve sont le territoire des enfants et des jeunes selon les heures du jour et de la nuit. Le matin, il n'y a souvent que des enfants dans les rues. L'après-midi, ce sont généralement des femmes qui promènent leurs bébés, alors que les hommes se déplacent plutôt en voiture. En fin d'après-midi, la communauté devient beaucoup plus animée et certaines rues se remplissent d'adolescents et de jeunes jusqu'à tard dans la nuit, surtout les fins de semaine. Alors qu'on note dans la réserve pendant la journée un silence ponctué des jeux, des cris, des pleurs et des rires d'enfants, des aboiements de chiens et des moteurs de voitures ou de VTT, les soirées laissent place à la musique hip-hop et aux groupes d'adolescents qui se tiraillent, rient fort et déambulent dans les rues. Étant donné la chaleur de l'été au moment où j'ai effectué mon terrain, des petites fêtes alcoolisées étaient données près des maisons ou dans les parcs.

Il m'a toutefois semblé qu'une bonne partie des jeunes n'était pas à l'extérieur expressément pour ces fêtes, mais simplement pour flâner dans les rues en compagnie de leurs amis. Ils ne sont parfois même pas dehors par choix : certains parents mettent leurs enfants à la porte parce qu'ils veulent se coucher de bonne heure ou parce qu'ils ne veulent pas que leurs enfants passent toute leur journée à l'intérieur de la maison. Les *drunks* représentent toutefois un danger dont sont extrêmement conscients ceux qui ne boivent pas. En marchant dans les rues, les jeunes qui sont sobres évaluent immédiatement la condition des gens qui viennent vers eux et se retournent systématiquement à chaque automobile qui passe pour s'assurer d'être hors du chemin d'un chauffeur en état d'ébriété.

Les groupes de pairs à Mistissini sont solidaires. Ils restent groupés tout au long d'une soirée et se suivent peu importe où ils vont. Ainsi, lors de spectacles ou de danses, les jeunes entrent et sortent toujours en groupes ou en sous-groupes, selon le divertissement

que leur procure l'événement en question. Les danses se vident donc en quelques secondes lorsque les jeunes n'aiment pas ou ne connaissent pas les chansons qui sont jouées. Les vidéos d'information ou les moments trop magistraux lors des ateliers des motivateurs subissent le même traitement. Il faut toutefois noter que les jeunes ne quittent pas définitivement le lieu. Ils sortent, mais restent à proximité pour revenir quelques instants plus tard quand l'activité en question leur semble plus intéressante.

Cette solidarité se manifeste aussi dans l'homogénéité des choix que font les jeunes au sein de chaque groupe. La pression pour écouter tel type de musique, participer à des fêtes, boire de l'alcool, se battre, pratiquer tel sport, etc., y est très forte. Charlotte (15 ans) a participé à la Marche de Bien-Être pour arrêter de boire. D'autres jeunes ont participé à cette marche pour la même raison, mais leurs résolutions se sont avérées de courte durée, ce qu'elle impute à l'influence du groupe de pairs :

Some of them wanted to quit taking alcohol and drugs, they wanted to change their lifestyle. [...] I guess they got influenced when they came back. Like I know a girl, she got really mad because she stopped drinking when she did the walk. When she came back, she got drinking again and she was mad because it was because of her friends and because her parents were fighting.

(Charlotte)

Chaque groupe de jeunes défend ses propres choix, si bien que chaque groupe semble, aux yeux des autres, caricatural :

Question : And when you're walking around, do you use drugs or alcohol, or do your friends do ?

Stacey : Right now, frankly, no. Both my friends don't do that anymore, so... But the ones I had before, they... they were the "in-crowds".

Si chaque groupe défend ses habitudes, ces dernières sont souvent en réaction à une réalité ou l'autre de la communauté, ressentie comme une pression à adopter certains comportements. Si certains amis de Stacey (15 ans) se targuaient de ne pas boire, c'était en réaction à tous ces autres jeunes qui faisaient pression sur eux pour qu'ils le fassent. Mike (20 ans) a réagi plutôt aux commérages, omniprésents dans une petite communauté où tout

le monde se connaît. Dès qu'un jeune est surpris en train de boire ou en compagnie de *drunks*, il peut être immédiatement catalogué et certaines factions de la communauté en feront, par un jeu de téléphone arabe, un saoulard invétéré. Mike dit donc des commérages :

The Christians¹⁵ are ones of the bad gossipers around. Those that say they're Christian... I don't see it like this, like, I used to be a Christian, when I was in elementary school, long time ago. Long time ago, I was disrespected as a kid, they would beat me up, I was not that big and things were different. That changed after, I started to do something about it, I socialized and then I began drinking. As I did, I gained more respect. Now I would say that thirty to forty percent of the community is negative about me.

Le fait de boire lui a donc permis de se faire apprécier par une autre partie de la communauté, mais aussi de se défendre physiquement des attaques à son endroit.

Les groupes de pairs forment un paysage coloré et hétérogène qui ne peut pas être résumé à quelques pratiques. Chaque groupe se positionne par rapport aux autres jeunes et à l'ensemble de la communauté pour définir ses propres habitudes. Les habitants de Mistissini parlent souvent des groupes qui boivent, consomment des drogues, etc., mais oublient les groupes (ou les individus) qui s'y opposent et qui renoncent, parfois drastiquement, à ces pratiques.

Le paysage est fluctuant et dynamique : les amitiés et hostilités, parmi des jeunes qui se connaissent tous et qui finissent toujours par se retrouver sur les chemins des uns et des autres, se font et se défont rapidement. Allen et ses co-auteurs (2005) montrent bien comment la popularité et les groupes de pairs ont un rôle potentiellement duel : ils peuvent être des marqueurs d'une bonne adaptation sociale, mais aussi des facteurs d'exposition à des conduites déviantes ou délinquantes. Cela n'est pas nécessairement dû à un caractère intrinsèquement délictueux de l'adolescence. Shecapio et Iserhoff ont noté à Mistissini que les jeunes avaient beaucoup plus tendance à aller se confier et chercher de l'aide auprès de leurs amis ou de certains membres de leur famille qu'auprès des institutions formelles mises à leur disposition (1996 : 10). Cela révèle ce rôle duel que jouent les groupes de pairs et

¹⁵ Le terme *Christians* est utilisé ici pour désigner les pentecôtistes.

l'entourage. Néanmoins, étant donné que les pairs sont eux-mêmes aux prises avec leurs propres problèmes, ils ne sont pas nécessairement aptes à fournir une aide pleinement constructive (Eckert 1989 : 178).

De plus, ces liens constamment recréés de manière pratiquement aléatoire ont des effets sur les choix pris à chaque moment. Stacey, qui a été rejetée de son ancien groupe d'amis qui buvaient les fins de semaine, fait maintenant partie d'un groupe qui ne lui donne pas la possibilité de boire : elle se vante donc de savoir rester sobre. Pour Vanessa (23 ans), ce sont ses talents de musicienne qui l'ont amenée à côtoyer des gens plus impliqués à l'église pentecôtiste. Les jeunes ne choisissent pas les conduites qu'ils adoptent en soi et pour elles-mêmes, du moins pas complètement. Leurs comportements dépendent aussi des relations qu'ils créent avec les autres, de leur position dans une mosaïque de groupes et de leurs manières d'y agir.

6.1.2 Le *Youth Council*

D'une manière complètement opposée aux groupes de pairs, le *Cree Nation Youth Council of Eeyou Istchee* est aussi un espace d'expression pour les jeunes. Il a été fondé en 1985 pour représenter les intérêts des jeunes Cris de la Baie James. Il ne s'agit pas d'une entité politique : il reconnaît la responsabilité et l'autorité du GCCQ (CNYCEI 2001). L'objectif du *Youth Council* est d'impliquer les jeunes aux différents paliers locaux et régionaux de gouvernement et d'administration et, ainsi, de les former à assumer des rôles de leaders. Il veut aussi promouvoir et préserver l'identité et l'héritage des Cris et la santé et l'unité des jeunes. Il participe donc à l'implantation des programmes voués à développer la jeunesse et son potentiel à devenir des membres à part entière de la nation crie (*ibid.*).

Le *Youth Council* reconnaît comme « jeunes » tous les individus âgés de treize à vingt-neuf ans inclusivement inscrits dans les registres locaux des neuf communautés crie de l'est de la Baie James, ainsi que ceux inscrits sur ces registres mais résidant dans la ville de

Senneterre et dans le registre de Washaw Sibi, près d'Amos, qui voudrait devenir la dixième réserve crie d'*Eeyou Istchee*. L'Assemblée, tenue chaque année, est formée de quatre membres pour chacune des onze communautés (en comptant Senneterre et Washaw Sibi), le Grand Chef des Jeunes et deux aînés (*ibid.*). Ces deux derniers ont leur place depuis 1992. Le *Youth Council* a donc été « the only Cree body to have an advisory board of Elders » (Nicholls 1994 : 22), jusqu'à la formation du *Elders' Council* en 1995 (Roslin 1995 : 5).

Les programmes du *Youth Council* ont un certain impact. Simon (25 ans), qui y est très impliqué depuis plusieurs années, a noté un grand changement depuis la signature de la *Paix des Braves*, une entente signée avec le gouvernement du Québec en 2004 qui vient ajuster les mesures prévues par la CBJNQ. Selon lui, le travail du *Youth Council* fournit une bonne contribution au développement économique que cette nouvelle entente a permis et bénéficie du dynamisme qui en découle. Les activités du *Youth Council* sont variées, d'autant plus qu'elles sont souvent organisées conjointement avec d'autres entités tant régionales que locales. On compte donc des activités culturelles comme le Festival de musique Jeunesse, l'organisation d'une soirée lors du rassemblement au *Kaw-wii-bin-kasich* (cuisson de hot-dogs et guimauves autour du feu), malheureusement annulée en 2005, des programmes d'emplois d'été pour les étudiants du secondaire et d'intégration au marché du travail pour les étudiants post-secondaires, etc. Le *Youth Council* est présenté aux jeunes cris comme un « training ground for future leaders » : les jeunes qui s'y impliquent sont non seulement appelés à exercer un certain leadership formel, mais sont souvent déjà considérés comme des leaders dans leur entourage.

L'aisance avec l'expression orale et l'habileté de persuasion, qui étaient déjà des caractéristiques importantes pour être capitaine à l'époque de la traite des fourrures (Leacock 1980 ; Francis et Morantz 1983 : 44-45), est une condition pour être identifié tacitement, et éventuellement formellement, comme l'un de ces leaders. Regna Darnell

analyse comment, dans les interactions dans les groupes cris, une personne en vient à exercer un certain contrôle : il parle moins souvent que les autres, mais sous forme d'un monologue, et contrôle les droits et le temps de parole (1984 : 44). Cette manière d'utiliser le langage est complètement différente de la conception occidentale qui insiste plutôt sur une expression de l'authenticité individuelle. C'est sans doute à cause de cet usage particulier de la parole que les groupes de pairs cris semblent plus homogènes et conformistes que ce qui peut être vu dans les groupes de jeunes ailleurs.

La facilité à s'exprimer de ces jeunes « leaders » s'explique souvent par une plus grande influence de la société extérieure : ils ont pu être envoyés par leurs parents dans des écoles du Sud de la province ou à Chibougamau ou ont un parent qui n'est pas autochtone (qui est Euro-Canadien ou originaire d'un autre pays). Cela semble paradoxal puisque la qualité de l'expression orale était déjà exigée au dix-huitième siècle, à l'époque de la traite des fourrures, quand les Cris vivaient dans la forêt.

Cette particularité du leadership, formel ou non, dans les groupes de jeunes Cris n'est pas propre à leur vie dans la réserve. Aussi, la facilité oratoire à elle seule ne fait pas d'un jeune un leader. Toute une idéologie comportementale sous-tend cette aisance à s'exprimer : non seulement les leaders doivent le faire clairement, mais ils parviennent à trouver spontanément des paroles et des comportements auxquels les autres s'identifient et qu'ils acceptent d'entériner. Les groupes paraissent conformistes, mais on se rend vite compte que les jeunes choisissent activement et avec beaucoup de scepticisme ce à quoi ils adhèrent. Ce leadership n'est pas une position pleinement autoritaire : une personne qui gère trop la conduite des autres est rapidement qualifiée de *bossy*, pour reprendre le terme de Sarah (21 ans), et devient l'objet de ragots.

6.2 La réaction des jeunes à l'encadrement : une apparente passivité

Voyons d'abord les réactions des jeunes aux interventions d'encadrement dont nous avons parlé dans les chapitres précédents. Il est difficile de savoir ce que les jeunes à Mistissini peuvent en penser. Leur poser simplement la question n'est pas suffisant, à moins d'avoir préalablement développé une bonne relation de confiance. Il va de soi que les jeunes, tout comme la plupart des habitants de Mistissini, ont souvent de la difficulté à bien saisir ce qu'est l'anthropologie. L'ethnologue sur le terrain est vite comparé à un travailleur social, mais d'un type bizarre : il a en fait pour plusieurs la particularité de se passionner pour des « choses sans intérêt ». Évitions toutefois les généralisations trop rapides : c'est une jeune fille de quinze ans qui, parmi toutes les personnes rencontrées dans la réserve, semble avoir le mieux compris la tâche de collecte de données. Du moins l'expliquait-elle assez bien à ses amis.

Associé à un travailleur social ou quelque autre intervenant chargé de tenter d'améliorer le sort des habitants de la réserve, j'ai souvent eu droit à des réponses ou des exposés sur mesure. Il ne s'agissait pas exactement de mensonges ou de mauvaise foi. Il faut simplement y voir une adaptation de leur discours à un contexte d'énonciation qui semblait formel aux informateurs : les jeunes trouvaient les mots qu'ils jugeaient appropriés dans ces circonstances où un étranger les questionnait. Ils me répétaient alors bien souvent ce qu'ils avaient appris lors des ateliers ou des présentations de motivateurs en reprenant des mots de ces derniers. Stacey dit :

Question : What are the good things about [l'atelier] ?

Stacey : Everything.

Question : [...] It's fun ?

Stacey : Fun. You get to know people.

Et Anne (19 ans) :

Question : Do you have examples [de ce que tu as appris] ?

Anne : I learned how to overcome things. Like being shy, I learned how to be less shy and express more myself.

Cette citation est assez intéressante et exige une courte parenthèse, car la plupart des gens rencontrés sur le terrain se disaient timides ou gênés par le fait de devoir exprimer leurs opinions. Toutefois, il faut sans doute distinguer d'une réelle timidité l'aspect laconique ou parcimonieux que peuvent avoir les gens dans les conversations avec des étrangers. Selon Ross, cette attitude discrète est complémentaire des notions de non-interférence et de « temps indien » (expliquées au troisième chapitre de ce mémoire) : en situation d'incertitude ou en présence de personnes potentiellement dangereuses (voire *Atish*), les gens tendent à observer ce qui se passe, attendre d'être à l'aise et prendre le temps de juger avant de passer à l'action (Ross 1992 : 36). Cette tendance expliquerait que les autochtones soient décrits comme timides, mais aussi comme passifs, voire apathiques par les travailleurs sociaux (*ibid.*).

Cette discrétion semble de moins en moins appropriée dans le système de valeurs cri. Beaucoup de jeunes diront d'eux-mêmes qu'il serait important d'apprendre à exprimer spontanément leurs opinions dans n'importe quelle situation. Anne et Stacey, entre autres, sont certaines d'être timides, voire inhibées, à l'instar de plusieurs jeunes de la réserve qui disent que leur gêne leur a fait rater des opportunités. Pourtant, ils ne démontrent aucune gêne dans leurs groupes d'amis ou auprès des autres habitants de la réserve. Dans le contexte d'un petit village où tout le monde se connaît de longue date, on comprend facilement que les interactions avec des étrangers soient moins nombreuses que dans une grande ville. Une période d'observation et d'acclimatation est donc requise avant que les jeunes, et une bonne partie du reste de la communauté, s'ouvrent à tout nouveau venu.

Les jeunes ont souvent incorporé le discours des motivateurs à leur sujet et vont le reprendre aux moments qui leur semblent appropriés :

Stacey : Like I see certain parents out there that don't really, like, care how late or what their children do and that just don't do anything about it.

Question : And what effects does it have on the kid ?

Stacey : The effects like... if there's no discipline, then where's the future going ?

Question : Where's the future going ? Oh yeah ? Discipline is important to you ?

Stacey : Yeah.

On a vu au troisième chapitre l'importance de la discipline à l'époque traditionnelle. Un changement s'est toutefois produit : à l'ère du semi-nomadisme, la discipline était imposée par l'environnement. L'indiscipliné n'était pas puni par une personne en position d'autorité, mais mourait de faim ou de blessure ou vidait son territoire de chasse de ses ressources. On s'attend maintenant à ce que les parents, ou les adultes de la communauté, fixent les règles de vie dans la communauté (et, en fait, interfèrent dans la vie des jeunes).

Un jeune, Martin (20 ans), s'est toutefois exprimé d'une manière un peu plus ouverte et personnelle au sujet des ateliers de développement social animés par le motivateur de la *Recovery Foundation*. L'aisance de Martin (20 ans) à exprimer son opinion s'explique probablement par le fait qu'il ait fréquenté une école secondaire dans le Sud de la province. Lorsque je lui ai demandé ce qu'il n'avait pas aimé, il a répondu :

Martin : I guess the issues that were talked about, because I remember hearing him saying that there is, like we know all the problems in the community, but I think we don't really... because it seems, they're not getting right to the point of it. Like when you go out, on the weekends and there are parties and stuff, they don't really try to tackle that specifically, work that way around it, so that's why we're not getting to the youth anymore.

Question : We're not getting to ...?

Martin : We're not really, I guess, finding the right way to solve the problems, that's what I didn't like in the workshops. Because there were lots of games, games are good, but at some point you have to get a little bit more serious.

Tous ces motivateurs et intervenants qui passent dans la communauté y restent rarement longtemps. Même si certains peuvent être courus et appréciés sur le moment, il demeure qu'ils ne peuvent guère s'impliquer dans la résolution des problèmes sur lesquels ils insistent tant. Ils n'ont souvent aucune idée des particularités de ce qui est vécu à Mistissini et ne peuvent en parler que d'une manière générale ou statistique. Les jeunes le captent très bien ; avec le passage de tous ces intervenants, ils connaissent déjà les généralités des contenus et ce n'est plus ce qui les attire dans ces événements. Pour le motivateur des *Youth Pride Programs*, les jeunes apprécient beaucoup plus son humour et le fait qu'il mentionne des réalités qu'ils connaissent, telles que le basketball ou le hip-hop, que ses recommandations.

Les jeunes vont à ces présentations suite à une invitation de la part d'un adulte qu'ils connaissent, généralement de leur famille. Lors du premier atelier, étaient présents les enfants et neveux des intervenants cris qui travaillent à l'école, au *Reception Center* ou au conseil de bande. À l'atelier sur le leadership étaient présents les jeunes inscrits au programme d'emploi d'été pour étudiants du *Youth Center*, qui avaient tous reçu une lettre d'invitation de la part du coordonnateur du programme. Aux ateliers animés par les aînés chaque après-midi de l'été (*Chisheinuu Chiskitaamaachewin*), on trouvait principalement les enfants ou petits-enfants des aînés qui y travaillaient. En fait, il est peu aisé d'organiser des activités pour les jeunes et d'avoir un public. Les publicités à la radio ou sur des affiches sont rarement suffisantes et attirent peu les membres de la communauté, peu importe leur âge, et le bouche-à-oreille est beaucoup plus efficace. Cette tendance est beaucoup plus forte chez les jeunes, qui doivent être invités par des personnes significatives et être assurés de la présence de leur groupe de pairs. En fait, Éric, qui organise souvent des activités pour les jeunes, approche stratégiquement certains jeunes, des « leaders » dans leur groupe d'amis, qui sauront en convaincre d'autres.

D'autre part, une autre réalité, décrite par Marie-Pierre Bousquet (2005), peut expliquer les difficultés à réunir la communauté : les villages sédentaires des réserves amérindiennes ne forment pas nécessairement des communautés au sens où le définit Weibel-Orlando, c'est-à-dire des groupes partageant un territoire, une langue et un ethos et mettant en scène et transmettant des valeurs (1991 : 7 in Bousquet 2005 : 158). En effet,

le système de valeurs algonquin est fondé sur la capacité de l'individu à être autonome, à se prendre en charge et à s'occuper de sa famille pour ne pas être un poids pour le reste du groupe [...]. En contexte de vie en forêt, la communauté était répartie en familles indépendantes les unes des autres sur leurs territoires respectifs environ dix mois par an et l'individualité prenait tout son sens. S'il existait un esprit communautaire, celui-ci s'exerçait surtout pendant les retrouvailles estivales [...]. Tous les Algonquins le disent : il est difficile de mobiliser l'ensemble des familles d'une bande pour un même projet
(Bousquet 2005 : 159)

La vie sédentaire des Cris ne date que de quelques décennies ; les personnes engagées socialement à Mistissini, avec les dirigeants et les politiciens, insistent sans arrêt sur l'importance de s'impliquer pour la communauté, ce qui ne fait que souligner les difficultés rencontrées à en convaincre la population.

Si tous parlent de l'importance des ateliers, des motivateurs et des différents intervenants, les jeunes qui y vont participent peu, ou d'une manière laconique, hésitante et sans enthousiasme. Ils sortent souvent avant la fin d'une présentation, ne s'offrent jamais comme volontaires, à part quelques bouffons ou certains leaders, et répondent évasivement lorsque des questions leur sont directement posées. Ils reprennent souvent des réponses courtes et stéréotypées lorsqu'ils sont dans l'obligation de répondre. Par exemple, après un atelier où les jeunes demandaient aux aînés de leur raconter les grands moments de l'histoire de la communauté, ils devaient, à tour de rôle, dire tout haut ce qu'ils avaient appris. À mesure que les réponses étaient données, les jeunes se rendaient compte qu'ils n'avaient qu'un mot à dire pour qu'on passe rapidement au suivant (et qu'on cesse de les interroger individuellement) : « *Starvation* » (désignant les épisodes de famine des dix-neuvième et vingtième siècles).

Il ne faut pas oublier que dans une société qui a longtemps été de tradition orale, beaucoup de valeur est encore donnée au fait de prendre la parole. On ne peut pas minimiser la gêne que les jeunes peuvent ressentir lorsqu'on leur pose une question publiquement. Toutefois, les jeunes tardaient à répondre pour une autre raison un peu plus subtile. Il est mal vu, dans la logique de l'éthique de non-interférence, de questionner quelqu'un en lui faisant sentir qu'on s'attend à une réponse immédiate. La contrainte du motivateur pour obtenir des réponses dérangeait les jeunes, ou les mettait mal à l'aise. Une jeune fille m'a d'ailleurs dit, en sortant d'un atelier : « *Sometimes, it reminds me of a brain wash* ». De plus, les Cris ne répondent pas à une question dont l'énonciateur devrait déjà connaître la réponse, ou la tournent à la blague. Les intervenants demandaient aux jeunes de participer, tout en se posant comme références et en faisant sentir qu'eux seulement tenaient les rênes de l'atelier et le dirigeaient dans la direction qu'ils désiraient. Les jeunes ne voyaient tout simplement pas la nécessité de répondre : le motivateur proposait déjà les réponses, voire leur mettait dans la bouche. La non-participation des jeunes était motivée paradoxalement par une reconnaissance de l'autorité des intervenants, doublée toutefois d'un refus de laisser cette autorité empiéter et interférer sur leur individualité.

6.3 Les aspirations des jeunes

La plupart des jeunes rencontrés n'avaient pas une aspiration unique et clairement définie concernant leur avenir. Au point de vue professionnel, ils pouvaient changer plusieurs fois d'avis au cours d'une entrevue : Charlotte m'a dit vouloir devenir peintre et vétérinaire ; Stacey voulait devenir designer de mode, écrivaine et ensuite travailleuse sociale ; Mike voulait devenir homme d'affaires avant de changer pour une vocation plus environnementaliste. Bref, il est difficile, avant d'être inscrit dans un programme de formation précis, de définir d'une manière exclusive ses aspirations ; Anne sait depuis

qu'elle a été acceptée au cégep qu'elle veut devenir travailleuse sociale et, ensuite, avocate, si elle le peut, pour les gens de la communauté. Ces hésitations devant tous les choix possibles au niveau professionnel sont aussi exprimées pour des thèmes plus personnels : personne n'est certain de vouloir des enfants ou se marier. Toutes les options sont possibles et on ne choisit pas pour l'instant.

La nécessité de faire un choix précis et définitif ne se fait d'ailleurs guère sentir. Comme il a été vu au premier chapitre, la réalité des communautés du Nord du Québec exige une grande adaptabilité de la part de ces habitants car les emplois, saisonniers, à temps partiel ou à contrats sont beaucoup plus nombreux que les emplois permanents à temps plein (Duhaime 1991). De plus, ces postes valorisés dans la société du Sud sont depuis des dizaines d'années occupés en majorité par des Blancs. Les jeunes de Mistissini peuvent avoir leur premier emploi à quatorze ou quinze ans et sont entourés d'adultes qui passent d'un contrat à l'autre, qui alternent les transferts versés pour la pratique de l'économie traditionnelle comme la chasse, la trappe et la pêche avec le chômage, les formations professionnelles rémunérées et les emplois salariés. L'économie informelle est aussi importante, avec l'artisanat, le baby-sitting et toute une série de petites pratiques permettant le partage des richesses (comme les « vide-grenier » et les ventes de nourriture organisés pour financer des mariages ou des voyages, etc.). Les institutions bureaucratiques de différents domaines engagent beaucoup à contrat et la demande de main-d'œuvre temporaire est telle que des gens n'ayant complété qu'un Secondaire II se retrouvent souvent à effectuer une tâche requérant un diplôme universitaire dans le Sud de la province.

Cette réalité est loin d'être unique à Mistissini et s'observe généralement dans la plupart des régions moins urbaines du Québec. Florence Piron en vient d'ailleurs à parler d'une « tolérance institutionnelle » vis-à-vis du décrochage scolaire dans la province étant donné les possibilités de trouver un travail à un âge où l'on n'a normalement pas terminé

son secondaire et l'existence du secteur de l'éducation aux adultes qui permet un éventuel retour à l'école (2002 : 211). On peut considérer les facteurs qui amènent Guillaume, le jeune sur qui Piron base tout son article (2002), à décrocher : une méfiance face à l'école et ce qu'elle promet dans les quartiers défavorisés ; le fossé entre les adultes enseignants (à l'école pour y enseigner un curriculum précis) et les élèves (qui finissent par y apprendre toutes les nuances des rapports sociaux et de pouvoir) ; l'indifférence face à la souffrance dans le système scolaire formel ; le plaisir amené par la définition de son identité et, finalement, cette tolérance institutionnelle face au décrochage (*ibid.*). Tous ces facteurs sont exacerbés à Mistissini, surtout à l'école secondaire. Il est difficile pour les jeunes de s'identifier à cette institution ou de croire réellement qu'elle est là pour améliorer leur existence. Il y a très peu de professeurs cris qui pourraient les rejoindre d'une manière plus directe et les parents, qui peuvent avoir gardé un mauvais souvenir de l'école résidentielle, reconnaissent eux-mêmes toute la part de méfiance qu'ils ont envers l'école. Aussi, les professeurs sont largement désillusionnés par les taux de décrochage et d'absentéisme et essaient à peine de convaincre les élèves de l'importance de fréquenter l'école.

Le système d'éducation formelle a son « mythe fondateur », c'est-à-dire une fiction qui le légitime et assure sa continuité dans une société : « On pourrait dire, par exemple, qu'il consiste à promettre aux jeunes le statut de citoyen ou de sujet à part entière dans leur société en échange de leur reconnaissance de la légitimité du modèle normatif de la réussite scolaire » (*idem.* : 193). Il va alors de soi que les jeunes Indiens n'adhèrent pas d'une manière simple et sans réserve à ce mythe. Les auteurs du *Rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones* ont vu juste lorsqu'ils ont écrit que les jeunes autochtones se souciaient peu de ce genre de réalités institutionnelles et bureaucratisées « car elles émanent d'un système qui [selon eux] a en grande partie lésé les autochtones » (AINC 1996). En fait, les jeunes se montrent peu impressionnés par les entités qui fonctionnent selon un mode formel et

bureaucratique, y compris le *Youth Council*, où s'implique une minorité de jeunes plus vieux et intéressés par une carrière politique ou dans le développement social.

Les jeunes désirent bel et bien apporter quelque chose à la communauté, mais pas par une expertise professionnelle qui se matérialiserait, par exemple, par la construction de nouvelles infrastructures. Le développement de la communauté renvoie plutôt « au renforcement de la cohésion » (*ibid.*). L'amélioration de la vie dans la réserve n'est pas réductible à une croissance économique, ce qui ramène à Sen (1999), considéré dans la partie 2.1.3. Atteindre une certaine harmonie entre les habitants semble plus important, ce qui rappelle le besoin de guérison et donne une structure particulière aux aspirations des jeunes de la réserve. Les aspirations « scolaires » ou professionnelles sont entièrement subordonnées ou diluées à celles, plus personnelles, de devenir un individu complet qui met à profit d'une manière intègre et authentique ses aptitudes et ses talents. Cela explique en partie le choix que font certaines adolescentes d'avoir des enfants à un âge plutôt jeune si on le compare à la moyenne provinciale. En ce sens, pour les habitants de Mistissini, il ne sert à rien *a priori* d'enchaîner et d'accumuler les années de formation académique et de spécialisation professionnelle. La formation professionnelle, dont le succès dépend bien souvent d'un engagement pratiquement exclusif envers une institution scolaire (Eckert 1989 : 104), n'a pas de sens à elle seule et ne prend qu'une place fragmentée dans un désir plus large d'expérimenter et d'explorer d'autant plus fort que les jeunes se disent grandir dans un environnement ennuyant, restreint, où il n'y a rien à faire et où les opportunités sont nulles. Ils ne se refuseront aucun rêve concernant leur avenir, à l'image des média transnationaux dans lesquels ils puisent une bonne partie de leur inspiration : ils disent vouloir voyager, autant à l'étranger que sur le territoire cri, autant dans les grandes métropoles d'Amérique ou d'Europe que dans l'arrière-pays, fonder une famille près de la

maison de leurs parents mais aussi dans un milieu où ils profiteront des infrastructures urbaines et obtenir toutes sortes de diplômes tout en en finissant rapidement avec l'école.

En fin de compte, on ne refuse rien à prime abord. Les jeunes préféreront attendre le « bon moment » pour entamer leurs études collégiales (ou reprendre leur secondaire où ils l'avaient laissé), c'est-à-dire l'instant où ils seront assurés de leur objectif et du chemin à parcourir pour l'atteindre. Les calculs et réflexions qui définissent leurs aspirations (Appadurai 2004) sont donc complexes et ne s'expriment pas d'une manière utilitariste ou économique, même si le décrochage force souvent les jeunes à occuper des emplois pour des raisons alimentaires. Les réussites individuelles sont interprétées dans la rhétorique de la guérison, plus psychologisant et englobant l'individu et l'ensemble de son expérience.

Cette attente des jeunes de la communauté et leur hésitation à faire un choix précis sont tout de même compréhensibles si l'on considère que les étapes pour obtenir un diplôme post-secondaire restent pour eux assez abstraites et compliquées. Les étudiants doivent quitter pour plusieurs mois la réserve et leur famille et s'adapter à la vie bien différente d'une ville urbaine et s'impliquer dans des collèges ou des universités pour lesquels ils savent avoir été mal préparés par l'école du village. La marche peut sembler très haute pour certains. Si les jeunes interrogés ne manquent pas d'idées au sujet de ce que pourrait être leur future carrière, ils n'ont aucune idée des moyens à prendre pour y parvenir. Stacey n'est pas au courant que des formations sont offertes dans les domaines artistiques qui l'intéressent ; Anne semble penser que la formation collégiale qu'elle s'apprête à commencer lui permettra d'exercer le métier d'avocat. Bref, il faut souvent aux jeunes un deuxième essai dans les études pour faire un choix réaliste, quand ils ont une meilleure connaissance du système scolaire et de ce qui les attend.

D'un autre côté, si les aspirations des jeunes sont énoncées au sein d'une quête plus individuelle d'authenticité, ils les associent généralement aux espoirs d'autres personnes qui

leur paraissent significatifs, comme pour donner plus de légitimité aux leurs ou pour les justifier. Par exemple, dans l'entrevue avec Mike (20 ans) :

Mike : Business man.

Question : What kind of business would you like to hold ?

Mike : Any kind of businesses. I would like to...

Question : ... manage ?

Mike : I would like to manage, I would like to run my dad's business.

Question : Why do you want to be a business man ?

Mike : Because I would make a lot of money. Because we're starting a family business and because I want to get my high school diploma, I want to go down South and study businesses or administration or management, how do you call it. I want to pass four years in college, or study something like accounting, you know, I like math.

Stacey (15 ans) dit avoir été encouragée par ses amies à devenir designer de mode lorsqu'elles ont constaté ses talents de couturière ; Vanessa (23 ans) a été encouragée par un ministre de l'église pentecôtiste à aller faire des études religieuses. Les jeunes ne mettent pas de l'avant nécessairement les débouchés des aspirations qui les intéressent, mais plutôt comment l'idée a été mise sur leur chemin par différentes personnes et leur colle maintenant à la peau, si bien qu'ils ressentent une responsabilité morale d'atteindre leur objectif. Ce besoin d'appui explique aussi le fait que certains jeunes préféreront ne pas exprimer leurs aspirations ou dire tout simplement qu'ils n'en ont pas : ils craignent d'être découragés et, dans une petite communauté à l'esprit assez conformiste, veulent éviter d'être considérés comme des originaux ou des déviants.

6.4 La géographie des aspirations

C'est bien parce que toute anthropologie est anthropologie de l'anthropologie des autres, en outre, que le lieu, le lieu anthropologique, est simultanément principe de sens pour ceux qui l'habitent et principe d'intelligibilité pour ceux qui l'observent.

(Augé 1992 : 68)

Les aspirations s'articulent autour de repères géographiques desquels les jeunes développent des conceptions particulières à partir de leurs expériences. Nous verrons dans cette section quatre « pôles » spatiaux qui ne sont pas nécessairement identifiables à des endroits précis et clairement définis, mais qui sont plutôt des « lieux anthropologiques » (Augé 1992 : 57-61) investis d'illusions, de fantasmes, d'attentes et de pratiques par un groupe spécifique et qui ont des valeurs identitaires, relationnels et historiques (*idem.* : 69). Nous verrons dans cette partie comment des lieux peuvent être investis des aspirations des jeunes. Ces pôles sont la communauté, la forêt, *Eeyou Istchee* et le Sud ; des hypothèses seront formulées à propos des rôles que chacun joue dans les aspirations des jeunes.

En opposition au Sud, la communauté est le monde des Indiens qui sont jeunes ou vivant de la modernité, en opposition à la forêt associée à la tradition incarnée par les aînés. Mistissini est l'une des neuf communautés qui composent le territoire des Cris de la Baie James, appelé *Eeyou Istchee* (Terre des Indiens, des Cris). La communauté désigne à la fois le village de Mistissini, formé par les rues dont on trouve un plan à l'Annexe II, et ses habitants. Comme à toute règle, on trouve des exceptions : certaines personnes peuvent vivre dans la réserve sans être considérées comme membres de la communauté. La distinction se fait d'une manière raciale, entre les Indiens inscrits au registre de la bande et les autres, les Blancs ou étrangers qui viennent d'ailleurs, mais suit aussi un tracé « social ». Ces Blancs se trouvent en effet dans la réserve pour y travailler et y occuper des postes particuliers, à part dans quelques rares cas de mariage mixtes. Ils forment la majorité des professeurs de l'école secondaire, des avocats du conseil de bande, des fonctionnaires de la

CSB, des médecins et des infirmières, etc. Ils habitent souvent des logements réservés par l'entité pour laquelle ils travaillent, voire spécialement identifiés par de petits panneaux dans le cas de la CSB. On a retiré ces panneaux à l'été 2005 sous prétexte qu'ils provoquaient ou attiraient des actes de vandalisme.

La communauté est considérée comme un lieu rempli de problèmes. Selon les jeunes que j'ai rencontrés, elle est ennuyante et il n'y a rien à faire ; les gens, s'ils sont sobres, y sont poussés vers la consommation d'alcool ou d'autres drogues ; tout le monde s'y observe et on risque à tout moment d'être l'objet de ragots. Il s'agit tout de même de l'endroit où ils vivent avec leur famille (qui peut avoir des membres ailleurs dans d'autres réserves cries, dans des réserves d'autres nations autochtones ou dans des villages allochtones) et où ils côtoient leurs pairs. Elle est donc difficile à quitter pour les jeunes : Nick Bernard montre bien que les Cris ressentent l'ennui et le dépaysement lorsqu'ils sont loin de leur communauté et ce, même s'ils étaient autrefois semi-nomades (1997 :69-70). En fait, les Cris nomadisaient, mais se déplaçaient toujours en groupes familiaux. Ces déplacements étaient donc beaucoup plus un facteur de cohésion sociale que de séparation entre les individus. La communauté joue un rôle important dans les aspirations des jeunes : ceux qui sont sur le point d'entamer des études post-secondaires espèrent pouvoir faire profiter leur entourage de leur diplôme en travaillant sur un quelconque problème social, comme Anne qui veut être travailleuse sociale, ou en y réalisant un projet, comme Mike qui voudrait travailler comme gérant de la compagnie que sa famille vient de démarrer.

Certains jeunes sont conscients aussi qu'ils auront peut-être à travailler dans l'ensemble des communautés cries de la Baie James, regroupées sous l'appellation *Eeyou Istchee*. Beaucoup de familles à Mistissini partagent des liens de parenté avec d'autres bandes cries. Des gens de ces autres communautés viennent y travailler, comme certaines personnes de Mistissini sont parfois appelées à travailler ailleurs à la Baie James, d'une

manière permanente ou temporaire. Les individus qui ont une formation spécialisée et les personnalités politiques sont constamment tirés d'une communauté à l'autre, mis au service du GCCQ et peuvent aussi être amenés à travailler dans le Sud du pays. Ces carrières, peu importe le domaine, sont valorisées à Mistissini, étant donné l'importance politique et idéologique qu'a le GCCQ.

La forêt (*the bush* ; *nûhchimîs*) est un lieu plus difficile à définir. S'il renvoie pour les aînés aux territoires de chasse, qui ne sont souvent accessibles que par avion ou canot ou après plusieurs jours de marche, où ils vont pour chasser, piéger ou pêcher, on emploie le terme d'une manière beaucoup moins exclusive dans la réserve. La forêt désigne autant ces lointains territoires que les petits camps installés au bord de la route qui conduit à Chibougamau et au Lac Albanel (au Nord de la communauté). On dit que la vie qu'on y mène est celle dure et ardue de la chasse ancestrale (même si certains camps de chasse peuvent être branchés sur les satellites, électrifiés par des génératrices, affublés d'un mobilier assez confortable, etc.), mais aussi celle faste et onéreuse du Camp Osprey, un petit centre de villégiature situé sur une île au centre du Lac Mistassini. Des festivals chrétiens (*camp meetings*) ou des rencontres d'affaires peuvent avoir lieu *in the bush*. La forêt désigne le territoire de la bande à l'extérieur du village ; on lui attribue des qualités positives comme le calme ou la présence de la nature. Les gens vont dans le bois pour se ressourcer, se rasséréner ou se reposer et s'y sentent libres et autonomes. Plusieurs jeunes gardent toutefois un mauvais souvenir de la forêt : un endroit où ils ont été critiqués par les aînés pour leur ignorance des manières de faire, où ils ont dû réaliser des tâches lassantes (surtout les filles) et où ils s'ennuient des facilités et des objets technologiques liés à la vie dans la réserve.

La forêt peut servir d'alternative aux jeunes qui n'aiment pas l'école ou qui préfèrent le travail manuel. Si l'ISP est contingenté et difficile à obtenir pour des jeunes qui ne

pensent pas être de bons chasseurs, la forêt fournit beaucoup d'emplois dans les domaines forestiers, miniers ou hydroélectriques. Un programme unique a d'ailleurs été monté par un ancien professeur d'éducation physique à l'école de Mistissini et a accueilli sa première cohorte en septembre 2004 ; il s'agit du *National Defense & Protection Program* qui donnera aux gradués un diplôme d'études professionnelles et l'équivalent d'un Secondaire III et IV. Des experts des départements de police et des incendies de Mistissini, de la *Cree Trapper Association* et de la Société de la Faune et des Parcs du Québec y participent. Les gradués pourront travailler comme guide de chasse, de pêche ou d'excursions dans la forêt, garde de sécurité pour Hydro-Québec, apprenti policier, assistant biologiste ou garde forestier (Dupuis 2004).

Enfin, le Sud désigne le lieu par lequel les jeunes expriment la majorité de leurs aspirations. Le Sud désigne les villes des Blancs, grandes ou petites qu'on ne fréquente pas souvent (ce qui exclue Chibougamau) : on y compte les agglomérations d'Abitibi comme Amos, Val-d'Or ou Rouyn-Noranda, les centres politiques comme Ottawa ou Québec et les grandes villes internationales dont Montréal, Toronto et New York (la distinction entre les deux pays et le concept de frontière géopolitique demeurent assez abstraits pour certains jeunes Cris, qui s'estiment d'ailleurs très éloignés des entités qui les ont définies). Les autres nations amérindiennes du Canada et des États-Unis peuvent être identifiées au Sud, surtout si elles sont éloignées culturellement et linguistiquement des Cris. Les jeunes connaissent ces villes pour y avoir passé des vacances en famille, y avoir fait des voyages d'école ou pour y avoir étudié (ou prévoir d'y étudier). Lors de mon passage à Montréal et Ottawa avec un groupe d'élèves du secondaire, j'ai été étonné de les voir reconnaître à tout moment un parent ou un ami dans les rues. Ils connaissaient assez bien les centres-villes et y retrouvaient rapidement leurs boutiques favorites ; ces villes sont appréciées parce que le consumérisme, mentionné au quatrième chapitre, peut y être exercé.

Dans la réserve, des jeunes m'ont souvent demandé si je n'étudiais pas aux cégeps Dawson ou John Abbott ou aux universités McGill, Concordia ou Carleton. Ce sont les établissements d'éducation post-secondaire anglophones que les Cris fréquentent généralement, ou dont les étudiants vont à Mississauga pour y réaliser des recherches dans différents domaines scientifiques. S'ils en connaissent les noms, il demeure toutefois que les jeunes ignorent en bonne partie ce que peuvent signifier concrètement les études qui y sont menées. S'ils connaissent les grandes villes pour y avoir été de passage, l'adaptation à la vie quotidienne dans un centre urbain, tout de même différente de ce qu'ils ont apprécié retrouver dans le Sud avant d'y aller pour des études, requiert un certain laps de temps.

6.5 Bilan

Je n'ai pas cherché dans ce chapitre à essentialiser les aspirations des jeunes, ce qui n'aurait consisté qu'en une simple énumération des projets dont ils m'ont fait part. J'aurais pu alors souligner, par exemple, que beaucoup de garçons veulent devenir policiers et que les filles veulent généralement être infirmières ou enseignantes à l'école. Il semblait toutefois plus intéressant de souligner les canaux d'expression de ces aspirations qui, de toute manière, sont dynamiques et en constantes transformations.

Ces transformations sont amenées avec les découvertes des jeunes et les amis ou ennemis qui sont placés sur leur chemin. Elles sont aussi amenées par les difficultés qu'ont les jeunes à définir ou énoncer leurs projets. S'ils ont une impression intuitive du résultat qu'ils désireraient atteindre, ils ignorent par où commencer et les lointains collègues ne leur semblent guère rassurants. De plus, le besoin se fait sentir, à cause de l'importance du discours sur la guérison, de se réaliser dans l'ensemble de leurs talents et dans tous les pans de leur vie à la fois. Une valeur supplémentaire est donc ajoutée à toute tentative : les réussites n'en sont que plus spectaculaires et les échecs, d'autant plus difficiles à prendre.

Nous verrons dans le prochain chapitre une synthèse des aspirations pour les jeunes formulées par les membres jeunes et adultes de la communauté. Cette synthèse s'articulera avec le contexte social et historique récent de la Baie James, ce qui permettra de mieux comprendre la place relative qu'occupent les jeunes dans l'ensemble des générations qui composent la société crie.

7. SYNTHÈSE : LES JEUNES ET UN CONTEXTE PARTICULIER

Une synthèse des aspirations des adultes et des jeunes est impérative de manière à situer les jeunes par rapport aux autres générations et au contexte particulier dans lequel ils grandissent. Ce contexte sera compris à travers l'expérience que les Cris ont faite de la colonisation et leur histoire récente, caractérisée par des transformations importantes induites depuis la signature de la CBJNQ. Nous verrons comment les mécanismes de surveillance, dont on attribue ordinairement l'origine à la société dominante euro-canadienne, ont peu à peu été intégrés par les Cris eux-mêmes dans une idéologie singulière, si bien qu'ils se sentent dans l'obligation morale de surveiller et de modeler leurs conduites (et celles des jeunes).

Cette perspective sur l'histoire permettra de faire la synthèse des aspirations des jeunes et des aspirations que les adultes ont pour ces derniers, c'est-à-dire de comprendre les interactions entre les aspirations de chacun (plutôt que de concevoir chaque groupe générationnel comme étant isolé ou d'imaginer que les jeunes sont en train de se construire une culture autonome). En effet, les aspirations serviront à examiner les tensions et les complémentarités des jeunes avec les adultes.

Aussi, les racines des programmes d'intervention auprès des jeunes considérés dans les chapitres précédents seront examinées, de manière à comprendre les raisons qui expliquent leur nombre, les réactions à leur endroit et leurs implications dans la vie quotidienne des Cris. La première partie de ce chapitre fera donc un retour historique sur la colonisation de la Baie James et son histoire récente, souvent vue par les politiciens ou l'opinion publique comme un exemple de décolonisation au Canada (CCN 2004 : 24), à partir du concept de « colonialisme bureaucratique ». On verra, au cours de ce rappel, les relations que les Cris entretiennent avec les institutions bureaucratiques d'intervention

communautaire, qui se multiplient à un rythme exponentiel à la Baie James, prendre une couleur particulière, avec plusieurs implications sur les jeunes aujourd'hui.

7.1 La colonisation par la bureaucratie

7.1.1 Les racines du colonialisme bureaucratique

L'histoire récente des Cris de la Baie James, avec la signature de la CBJNQ en 1975, est singulière. Elle a amené, entre autres, la sédentarisation massive des Indiens de la région. Toutefois, on note quelques éléments de continuité avec un passé un peu plus lointain qui permettent de comprendre la manière dont les choses se sont produites à partir des années 1970 jusqu'à nos jours. Cette continuité semble se dessiner surtout dans la nature des relations entretenues avec la société dominante, matérialisée à la Baie James presque exclusivement par des instances bureaucratiques et des entités vouées au « développement » (social, économique, etc.). Faisons un survol de l'expérience qu'ont faite les Cris de la colonisation au cours des deux derniers siècles.

L'ethnohistorienne Toby Morantz (2002a) nomme cette expérience « colonialisme bureaucratique ». Ce concept ne sera pas discuté en lui-même et il est utilisé ici car il contribue d'une manière effective à la discussion sur le contexte dans lequel se retrouvent les jeunes. Morantz a développé ce concept en prenant comme point de départ les trois types de colonialisme décrits par les Comaroff (1992) : celui d'État (*state colonialism*), celui de peuplement (*settler colonialism*) et celui de civilisation ou de mission (*civilizing* ou *missionary colonialism*). Le colonialisme de peuplement est caractérisé par la domination par la force, l'appropriation des territoires, le renversement des pouvoirs locaux et l'assistance militaire des autochtones aux nouvelles autorités coloniales (Morantz 2002a : 7) ; il est donc beaucoup plus représentatif de la colonisation du Sud du Canada. Le colonialisme de civilisation vise la transformation et la reconstruction en profondeur des sociétés

autochtones avec l'évangélisation, la sédentarisation et la pratique de l'agriculture. Les missionnaires se sont vite rendu compte de l'impossibilité d'une telle entreprise à la Baie James car le succès de la chasse et du piégeage était indispensable au commerce des fourrures et dépendait du semi-nomadisme des amérindiens et de leur accès à l'ensemble du territoire (*ibid.*).

Les Cris ont surtout connu le colonialisme d'État, qui consiste à gérer le territoire par des réglementations indirectes, à chercher la paix avec des traités et des échanges sans agir directement sur les populations autochtones (*idem.* : 8). Ce colonialisme n'est pas *a priori* concerné par la civilisation ou l'amélioration des conditions de vie des populations colonisées (*idem.* : 66). Morantz rebaptise le colonialisme d'État « colonialisme bureaucratique », ce qui, selon elle, décrit mieux les relations historiquement entretenues entre l'État canadien et les Indiens de la zone subarctique. Cette forme de colonialisme aurait pris forme quand le Canada voyait de plus en plus d'intérêts à administrer la région et à en exploiter les ressources naturelles.

Une autre de ses caractéristiques est le petit nombre d'individus issus de la société dominante entrant directement en contact avec les autochtones. À la Baie James, il n'y a longtemps eu que les commerçants de la Compagnie de la Baie d'Hudson (CBH ; depuis le XVII^e siècle). La présence continue de missionnaires n'y a été possible qu'à partir des années 1880, ce qui n'a pas empêché l'anglicanisme, et plus tard les autres religions protestantes évoquées précédemment, de bien s'y enraciner. Enfin, les programmes gouvernementaux, essentiellement fédéraux dans cette région qui a longtemps été oubliée du Québec (dont elle ne fait partie que depuis 1912 ; Mainville 1993), étaient souvent distribués par les gérants des postes de la CBH : « il est peu probable que les Cris aient alors eu véritablement conscience de l'existence d'un gouvernement » (Morantz 2002b : 66-67).

Les agents du département des Affaires indiennes ne sont arrivés sur place que dans les années 1930 pour y établir des programmes de santé, puis pour créer les réserves à castors, ensuite pour l'éducation et enfin pour des projets d'emploi. Dans la plupart de ces domaines, les autorités ont souvent délégué des programmes à d'autres institutions. Par exemple, ce sont les églises qui ont été chargées de l'éducation des Indiens et qui supervisaient les écoles résidentielles. Une action concertée et structurée a été impossible, malgré plusieurs épisodes de famines et d'épidémies. Toutes les actions des Affaires indiennes étaient canalisées par leurs agents sur le terrain, ce qui donnait beaucoup de pouvoirs à ces individus et, dans bien des cas, devait en faire de petits potentats (*ibid.* : 68). Feit a écrit au sujet des programmes gouvernementaux : « It is clear that in addition to economic interests, governments are motivated by a range of specifically short term political, social and bureaucratic interests, that often lead to policies and programmes whose impacts need to be analysed rather than assumed » (1982 : 389). Salisbury (1986) montre très bien comment les chefs de bandes (selon le système imposé par les Affaires indiennes) n'occupaient pas une position d'autorité et que c'était véritablement le ministère qui prenait les décisions concernant les Indiens ; la routinisation du travail transformait les leaders amérindiens en simples fonctionnaires (Lynes 1995 : 79). On devine donc que l'aliénation politique des Cris, de l'après-guerre jusque dans les années 1970, était totale.

Malgré tout, la colonisation des Cris n'a probablement pas été ressentie, pendant une longue période, comme une exploitation ou comme une entreprise coercitive. Morantz rappelle que « les populations nordiques avaient réussi de belle façon à définir la configuration et le développement du commerce des fourrures » (*ibid.* : 64). Elles gardaient un bon contrôle des modalités par lesquelles la chasse et le piégeage avaient lieu et la nature même de la matière première faisait en sorte que son exploitation dépendait d'une technologie surtout autochtone (Tanner 1979 : 2-3).

Or, après la Seconde Guerre Mondiale, la demande de fourrures décline, ce qui fait ressortir le déséquilibre de pouvoir entre les partenaires : les Indiens, dépendants de l'échange pour se procurer des biens importés du Sud, ne pouvaient plus se passer de la transaction, contrairement à la partie euro-canadienne (*idem.* : 4). La lente agonie de la traite des fourrures place petit à petit les Indiens dans une situation précaire. Rien n'indique vers quoi ils se dirigent à la fin des années 1960 ; on ignore à ce moment ce qui remplacera ce commerce. Les communautés cries glissent, comme beaucoup de villages amérindiens de la zone subarctique, « into a position of irrelevance » (*idem.* : 3).

Tout comme la dépendance des Cris s'est instaurée de manière graduelle et est par le fait même longtemps restée imperceptible, une certaine démonisation des Blancs s'est lentement insinuée chez les Cris ; du moins les tenait-on à distance. Pour les Indiens, la structure des programmes gouvernementaux « taught little, except how to manipulate the distant white bureaucracy and to minimize its intrusion into local society » (Salisbury 1986 : 31). Cette idée, qui a été reprise par plusieurs anthropologues qui ont travaillé avec les Cris, est d'ailleurs évoquée dans le titre de l'ouvrage de Morantz, *The White Man's Gonna Getcha* (2002a), et m'a été clairement expliquée par certains habitants de Mistissini : des qualités positives sont attribuées aux Blancs lorsqu'ils sont des partenaires d'échanges sur les régions côtières, mais des qualités négatives quand ils interviennent trop dans la vie des gens ou font de l'ingérence dans le bois (*idem.* : 3-4). Cette règle tacite est importante pour comprendre les développements subséquents et explique probablement une bonne partie des réactions des jeunes face aux interventions organisées à leur égard. Par exemple, ils accusent rapidement de sermonner les étrangers qui posent trop de questions ou qui donnent importunément leur opinion (« *Sounds like he's preaching* »).

En résumé, la colonisation des Cris a été lente et graduelle, ce qui explique la rétention appréciable d'éléments culturels ancestraux et de la langue. Les institutions euro-

canadiennes y ont été implantées à mesure que les gouvernements, dans le Sud, trouvaient des intérêts à administrer la région, malgré les difficultés à s'y établir. L'état de dépendance des Cris envers la société dominante s'est dévoilé quand le piégeage et le commerce des fourrures sont devenus plus difficiles à cause de la rareté croissante des animaux et de la chute de la demande. Étant donné que les intérêts locaux étaient rarement pris en compte, que les programmes étaient désorganisés et sous-financés et que le « leadership » local imposé et reconnu par les bureaux fédéraux n'avait pas de poids politique, les Cris ont appris à contourner les impératifs fixés par la bureaucratie et à tenir cette dernière à distance.

Cette situation s'apprêtait dans les années 1970 à être grandement transformée. Les grands changements qui ont modelé la nation crie et ses réserves telles que les jeunes les connaissent aujourd'hui étaient sur le point d'avoir lieu. Pourtant, nous y retrouverons une forme toute aussi ambiguë et insidieuse de colonialisme, importante pour comprendre les négociations et interprétations quotidiennes que les jeunes font à partir du contexte où ils vivent.

7.1.2 Les implications dans les années 1970.

Le 30 avril 1971, Robert Bourassa annonce l'avènement du développement hydroélectrique à la Baie James. Très tôt, les Cris, sans unité politique, prennent conscience des menaces du projet pour leurs territoires de chasse, au moment de la première rencontre régionale des chefs de bande de l'histoire de la Baie James, le 29 juin de la même année. Au cours de cette décennie a eu lieu pour les Cris la bouleversante « négociation d'un mode de vie » (La Rusic 1979).

Avec l'aide de l'Association des Indiens du Québec (AIQ), les Cris se lancent dans une saga judiciaire historique et les négociations avec les paliers de gouvernements fédéral et provincial commencent en 1974. Le GCCQ a d'ailleurs été formé en août 1974, pour

remplacer aux tables de négociations l'AIQ qui en profitait pour faire des revendications générales pour tous les Indiens du Québec, ce qui faisait piétiner les discussions (La Rusic 1979). Ces dernières s'étaleront sur plus d'une année, à Montréal et dans un climat stressant de méfiance entre les partis. La *Convention de la Baie James et du Nord québécois* est enfin signée le 11 novembre 1975. Loin de mettre fin aux négociations, l'entente « annonçait plutôt le commencement d'un processus de continuelle interaction avec les consultants et le gouvernement qui devait durer plusieurs années » (*ibid.* : 33).

Et pour cause, certains ministères québécois en ont profité pour augmenter leur participation à l'administration du Nord. Comme il a été mentionné plus tôt, cela se faisait peu, surtout que les réserves indiennes sont normalement des territoires sous juridiction fédérale. Ainsi, les ministères québécois de l'Éducation, de la Santé et des Services Sociaux et de la Justice ont consolidé leur emprise à la Baie James. Ils ont pu le faire en raison d'une certaine passivité du gouvernement fédéral, qui a mis en actes ce que le jeune ministre des Affaires indiennes de l'époque, Jean Chrétien, avait conseillé dans son *Livre Blanc* en 1969, c'est-à-dire une diminution de la prise en charge par le fédéral des autochtones jusqu'à une disparition complète de tout statut indien. Cette entrée en scène d'instances provinciales explique probablement le nombre appréciable d'institutions vouées à l'intervention sociale, surtout que l'entente prévoyait aussi l'instauration d'institutions régionales, d'où une multiplication de bureaux ciblant les mêmes réalités sociales.

De plus, en échange d'indemnisations de plus de 225 millions de dollars versés sur vingt ans, les Cris consentaient à l'extinction des droits autochtones sur le territoire. Ce dernier point a toutefois laissé place à des interprétations divergentes. Les Cris voulaient à tout prix sauvegarder leur mode de subsistance traditionnel, ce que la CBJNQ parvenait à faire en leur donnant l'exclusivité de la chasse dans certaines parties du territoire et de l'exploitation de certaines ressources fauniques (Mainville 1993 : 75). Selon eux, la CBJNQ

retirerait toute légitimité aux projets à venir qui ne tiendraient pas compte de leur culture et de leurs intérêts collectifs. Toutefois, le gouvernement du Québec voulait s'assurer par cette clause l'accès au territoire et à ces ressources naturelles en vue de développements ultérieurs (*ibid.*). En fait, la CBJNQ annonçait le début de dizaines de poursuites judiciaires concernant le désengagement des gouvernements québécois et canadien à l'honorer (CCN 2004 : 23).

Toby Morantz insiste sur les réussites des Cris avec la CBJNQ (2002 : 254-255) : ils sont parvenus à prendre des mesures pour renforcer le mode de vie traditionnel tout en faisant les changements nécessaires pour participer activement à la société moderne, et ce, par un contrôle accru de leur gouvernance et de plusieurs services, comme l'éducation et la santé. Encore aujourd'hui, les jeunes sentent qu'ils ont la possibilité (ou l'obligation) de choisir entre des activités « traditionnelles » et des activités plus modernes (ou associées aux Blancs). Toujours selon Morantz, ils ont détrompé l'anthropologue Norman Chance qui disaient d'eux que « the small size of the population, fragmented into hunting groups is not a sufficient 'critical mass' to allow for the emergence of social and political infrastructures necessary for internal growth » (1970 : 20 *in* Morantz 2002 : 255). Le dynamisme, la prospérité et les changements qui attendaient les Cris, bien que sujets de controverses, ne faisaient nullement partie des prévisions de Tanner (1979) ou de la première partie du livre de Salisbury qui décrit la situation des Cris en 1971 (1986). Les carrières de plusieurs leaders politiques qui ont pris une importance internationale démontrent d'une manière éloquente que les Cris sont loin d'avoir sombré dans l'oubli ; pensons à Billy Diamond, Matthew Coon Come, Ted Moses, pour n'en nommer que quelques-uns. Ces hommes sont des symboles de réussite pour la plupart des adultes interviewés et sont très respectés (par exemple, les dirigeants et anciens chefs se servent les premiers, avant les aînés, lors des

festins¹⁶). Finalement, le GCCQ a obtenu le statut d'ONG à statut consultatif au Conseil économique et social des Nations Unies en 1987 (Francey 1998 : 120).

Toutefois, La Rusic rappelle la stratégie des Cris lors des négociations de la CBJNQ : d'une part, ils ont dû reconnaître la souveraineté en place et l'accepter, étant donné que le rapport de force ne permettait pas de la contester. Il n'y a donc pas vraiment eu partage de pouvoirs ; on ne s'est penché que sur les modalités administratives (1979 : 62-63). Même dans le texte de *La Paix des Braves*, une entente signée en 2002 qui vient clarifier certains points de la CBJNQ, on parle d'autonomie dans le développement communautaire et économique, et il n'est pas encore question d'autonomie politique ou d'autodétermination (Trudel et Vincent 2002 : 120), même si elle se veut une entente de nation à nation (CCN 2004 : 24).

D'autre part, les Cris n'auraient pas pu se passer de la consultation d'experts pour mener leurs luttes. Une fois les nouvelles structures administratives en place, on s'attendait à ce que, peu à peu, les experts blancs laissent place à des experts cris. La Rusic écrivait en 1979 : « cette période transitoire semble se perpétuer étant donné l'importance que continuent d'avoir les consultants dans les nouvelles organisations » (75). Dix ans après la signature de la CBJNQ, Daniel Beauvais soulignait l'absence totale de relève crie dans le secteur de la santé, seul moyen selon lui d'assurer une prise en charge régionale : « on peut même dire qu'on ne voit pas l'heure où l'on verra évoluer des infirmières et des médecins autochtones » (1988 : 98). Si la situation s'est un peu améliorée, on a vu au quatrième chapitre que Roger considère que les données sur le décrochage scolaire et les choix professionnels des jeunes en ce moment ne laissent pas encore présager l'arrivée massive de

¹⁶ Les festins (*makushân*) sont régis par des règles concernant l'ordre des personnes servies, ce qui est mangé par chacun selon son statut, etc. En règle générale, les aînés se servent les premiers, suivis des étrangers et des membres de la communauté en ordre décroissant de groupes d'âge. À Mistissini, les grands leaders, leur famille, ainsi que les gens assis à leur table sont servis en premier, avant les aînés. On invite même parfois ces leaders à prononcer la prière qui débute les événements publics, dont les festins. Cette responsabilité revient habituellement à un aîné particulièrement respecté.

spécialistes cris avec des formations techniques ou universitaires, à part quelques exceptions. Il y a beaucoup de cadres et de leaders cris, mais ce sont principalement des spécialistes qui entrent directement en contact avec la population dans le cadre de leur travail (comme les professeurs, médecins, infirmières, travailleurs sociaux, orthopédagogues, etc.), et il n'est pas étonnant que les jeunes considèrent encore ces domaines comme « réservés aux Blancs » ou que les Cris ne sont « pas capables » d'avoir de telles responsabilités. Ces préjugés tendent à changer tranquillement.

7.1.3 Les jeunes et la colonisation

Les Cris ont été colonisés d'une manière qui a été la plupart du temps subtile, diluée dans les luttes quotidiennes pour la subsistance et orchestrée par des étrangers à des centaines de kilomètres. Malgré les grandes luttes des années 1970 et 1980 qui ont repris en 1993 pour contrer le projet hydroélectrique Grande-Baleine, plus d'un diront, dans la foulée de *La Paix des Braves*, que les Cris sont un « exemple de décolonisation » au Canada étant donné le niveau d'auto-gestion auquel ils sont parvenus. Un tel discours niant l'histoire dans son ensemble n'est qu'une nouvelle forme voilée et complaisante de colonialisme (Truchon 2005 : 104). Les Cris se trouvent aujourd'hui bel et bien dans cet espace entre inconscience et prise de conscience, conceptualisé par les Comaroff (1991 ; voir second chapitre, pages 19-20, de ce mémoire). Les habitants de Mistissini perçoivent et ressentent un malaise face à une condition inférieure et dominée, mais qu'il est difficile de nommer en termes concrets et que chacun tente de définir à sa façon.

Cela m'a sauté aux yeux lors d'un travail d'équipe réalisé avec des jeunes, pendant l'atelier sur le suicide de la *Recovery Foundation*, où il fallait résumer au reste de l'assemblée un dépliant de Santé Canada associant le haut taux de suicide chez les autochtones du Canada à la colonisation dont ils ont été victimes. Si de mon expérience d'allochtone, ce lien me semble aller de soi tellement il est constamment rappelé et répété dans les médias, les jeunes

ne le comprenaient pas. Ils n'avaient, de toute évidence, pas encore intégré ce type de rhétorique. S'ils saisissaient le lien entre alcool et suicide (pour l'avoir trop souvent constaté lors d'événements tragiques dans leur entourage), le lien avec la « relocalisation », désignant la sédentarisation et la formation des réserves, ne leur disait rien et ils étaient plutôt sceptiques au sujet d'une pression coercitive venant de la société euro-canadienne et poussant au suicide.

D'autre part, il est clair pour certains jeunes, dont Mike et Vanessa, que les problèmes sont plutôt dus à la paresse des gens de la réserve et des leaders, dont ceux du *Youth Council*. Lors des entrevues, tous les jeunes m'ont dit avoir comme modèles non pas les grands politiciens autochtones ou des vedettes hip-hop, mais des gens qui leur sont proches (amis ou parents) qui étaient passés par-dessus cette paresse, qui s'étaient pris en main (voire qui s'étaient « guéris »). Ce que Marie-Pierre Bousquet dit des jeunes Algonquins s'applique très bien aux Cris : « Ils n'ont pas de choix à faire entre leur culture et la culture allochtone : ils savent qu'ils sont Algonquins, tout en ayant des manières de penser et des pratiques issues de représentations nord-américaines » (2005 : 13). La majorité des réactions d'hostilité ou des railleries de jeunes dont j'ai pu être l'objet pendant l'observation participante ont eu lieu lorsqu'ils sentaient dans mes paroles que j'établissais, consciemment ou non, une distinction entre Blancs et Indiens.

Truchon a d'ailleurs remarqué avec de jeunes Innus de la Côte-Nord que la majorité des photos choisies pour représenter leur quotidien lors d'un atelier de photographie n'avaient rien à voir avec le misérabilisme habituellement employé par les auteurs qui discutent de ces jeunes dans les médias ou les écrits scientifiques (2005). Comme je l'ai mentionné ci-haut, un discours dénonçant la colonisation est légitime ; l'histoire a bel et bien été dure avec les Cris et les autochtones du Canada. Toutefois, la victimisation des Indiens n'est pas la solution à laquelle les jeunes souscrivent. Une telle représentation

politisée, idéologique et probablement néocoloniale (car, dans une volonté superficielle de compassion, elle dénonce par une caricature l'issue de l'Histoire sans en nommer, décrire ou expliquer la séquence des événements, comme si la situation finale était sortie d'une boîte à surprises) n'est pas celle que les jeunes développent spontanément dans la réserve.

7.2 Du colonialisme bureaucratique à la bureaucratie crie

La bureaucratie créée par la CBJNQ a ses particularités et la culture crie a participé à sa formation, jusqu'à un certain point. Autrement dit, si ses modalités sont grandement calquées sur ce qui se fait dans le Sud de la province, elle s'est aussi adaptée aux contingences culturelles et sociales du milieu local.

Les nouvelles routes et technologies permettent à la plupart des gens d'accéder à la forêt en peu de temps : les fonctionnaires cris peuvent aller chasser les fins de semaine ou pendant les congés « flottants » lors du passage d'espèces migratoires (comme celui du *Goose Break*, qui a lieu au printemps lors du retour des oies sauvages, ou le *Moose Break*, moins généralisé, qui a lieu à l'automne, au passage des orignaux) et plusieurs camps de chasse sont accessibles par les routes. Les deux modes de vie dont parle Niezen (1993), celui du bois et celui du village, s'articulent désormais ensemble : la chasse est bureaucratisée par l'ISP et la plupart des gens pratiquent la chasse ou vont dans le bois au moins quelques semaines par année.

Toutefois, il va de soi que le rapport de force entre les deux modes de vie n'est pas égal (Niezen 1993 : 516). La bureaucratie est devenue une part intégrante de la société crie : les différents bureaux administratifs engageaient 1000 Cris et 350 non-Cris en 1981 et les deux chiffres ont probablement beaucoup augmenté depuis. Parmi ces fonctionnaires, Salisbury (1986) et La Rusic (1979) comptent une centaine de personnes difficiles à dénombrier puisqu'elles ne figurent pas nécessairement dans les statistiques et il faut avoir

une bonne connaissance des institutions crie sur le terrain pour les reconnaître. Il s'agit des *policy-makers* qui travaillent pour l'ensemble de l'Eeyou Istchee et font partie de quelques comités. Ils sont très actifs et se connaissent bien entre eux étant donné leurs participations qui s'entrecoupent (Salisbury 1986 : 75). Ce sont ces individus qui ont dû mettre au point les véritables modalités de la CBJNQ (Mainville 1993). Il s'agit d'une élite, d'une fierté et d'une grande source d'inspiration pour les adultes et aînés, mais pas nécessairement d'une classe supérieure en terme de revenu. Certains jeunes peuvent participer de cette élite par le *Youth Council*, sans pour autant recevoir de reconnaissance de leurs pairs, rebutés par ces labyrinthes bureaucratiques.

L'importance de la bureaucratie s'est manifestée lors des entrevues avec certains jeunes. D'une part, lorsque je leur ai demandé le nom des métiers et emplois qu'ils connaissent, voici quelques réponses :

Firefighter, cashier, director general, director of operations, pharmacist, prospector, fire chief, cook, secretary, grand chief, secretary of treasure.

(Vanessa ; 23 ans)

There's pilot, owning a business, actor, palaeontologist, dentist, nurse, teacher, receptionist, director, coordinator, chief, secretary, document technician, archaeologist, anthropology, cook, principal, vice-principal.

(Anne ; 19 ans)

Rien n'indique qu'ils comprennent bien les subtilités des fonctions associées aux titres d'emploi qu'ils ont énumérés. D'autre part, lorsque je lui ai demandé les emplois disponibles pour les jeunes dans la réserve, Martin (20 ans) a répondu :

I guess, working at the restaurant, gas station, stuff like that. Simple jobs, not too really in debt at that age, just getting started, just, I guess, learning how to work and employment and being an employee. [...] Right now, I'm in a process of, like, opening a business, so that's one of the things. I might be interested in running the Youth Council, stuff like that. Maybe open up another business...

On voit bien dans ces trois réponses que la réserve demeure un lieu où l'on organise et dessert des services et les jeunes apprennent, dès leurs premiers emplois d'été ou à travers leur implication au *Youth Council*, les termes bureaucratiques. La prépondérance de la

prestation de services dans le discours des jeunes rappelle cette idée que les habitants de la communauté doivent être assistés ou pris en charge. À l'opposé, ce qu'on considère comme la « tradition » consiste souvent en des savoir-faire de création et de fabrication d'objets qui permettent de briser le cycle de la dépendance envers l'Autre pour assurer la survie et est donc conçue comme le complément de la vie moderne, sans lequel l'existence même des Cris perd tout son sens. Si la CBJNQ a donné beaucoup de moyens aux Cris, elle les a aussi projetés vers ce qu'ils craignent aujourd'hui le plus : la perte de leur intégrité, de leur autonomie et de leur indépendance.

7.3 Les modèles de comportements

On ne peut pas résumer en une seule phrase ce que les Cris peuvent penser de cette situation : si les jeunes forment un groupe hétérogène, il en va de même pour les autres générations et la nation crie en général. Il convient tout de même de souligner que cette situation laisse place à une multiplicité de choix pour se réaliser en tant qu'individu, actualiser la culture crie ou s'opposer à l'influence de la société dominante. Par exemple, le travail de bureau au sein d'une institution crie peut être vu comme contraire à la tradition : Mary (54 ans) dit avoir longtemps conçu son poste à l'école comme une position intermédiaire entre le monde des Blancs et celui des autres habitants de la communauté, une manière de ne revenir qu'à moitié dans la communauté qu'elle avait quittée pour l'école résidentielle et l'université. Il peut aussi être vu comme un moyen moderne de promouvoir la culture ancestrale, particulièrement si l'on y travaille à un projet comme *Chisheinuu Chiskitaamaachewin* (voir le chapitre 4, page 42, de ce mémoire) ou à l'organisation du rassemblement estival au *Kaw-Wii-Bin-Kasich*. Laurent Jérôme a raison de souligner le lien très fort existant entre culture et politique dans les communautés autochtones qui sentent qu'elles doivent sans cesse démontrer leur authenticité (2005 : 21). Cependant, le découpage

entre ce qui est autochtone et ce qui ne l'est pas, qui semble faire consensus à Wemotaci, la communauté atikamekw observée par l'auteur, ne me semble pas faire la même unanimité à Mistissini. Mary dit :

And you don't have to do things, you don't have to go in the bush and set a bear trap and ride a canoe ; I don't have to wear feathers on my head to be what I am. Deep down in my heart I know what I am and I can express my Creeanness in every situations. It's up to me to find the way and I have to remember I'm an individual before a Cree person.

Comme Marie-Pierre Bousquet le souligne, la distinction entre ce qui se fait et ce qui ne se fait pas pour un membre d'une communauté tend toujours à changer, même si l'expérience peut être difficile pour ceux qui bousculent les conventions (2005 : 14).

En fait, les habitants de Mistissini laissent aux individus qu'ils connaissent personnellement beaucoup de liberté dans leurs choix, mais deviennent plus rigides lorsqu'on parle en général, d'une part, de la culture et des jeunes et, d'autre part, des choix à faire concernant ces deux idées. Par exemple, on n'a pas de problème à ce que tel ou tel individu se rende à Chibougamau pratiquer le karaté ou le pratique pendant une semaine lors du camp d'été, mais on a plus de difficulté à dire que le karaté pourrait devenir une manière d'exprimer son attachement à la communauté et à la culture crie au même titre que le hockey. On en arrive donc à l'une des contradictions de Mistissini : les codes moraux (mis de l'avant par les différentes traditions religieuses présentes et les bureaux voués au bien-être communautaire) sont poignants et constamment discutés dans le commérage, lors des ateliers et à chaque assemblée publique. Pourtant, ces codes de conduites sont rarement appliqués directement sur les individus et les conduites jugées inappropriées ne sont pas automatiquement sanctionnées. En d'autres termes, on parle beaucoup de ce qui est généralement bien ou mal, mais en mentionnant à peine des comportements spécifiques qui ont vraiment eu lieu dans la réserve, sans doute parce que beaucoup des intervenants sont tout simplement étrangers à la communauté. Un homme m'a un jour dit que Mistissini donnait l'impression d'être « sans loi ».

Alors qu'on insiste beaucoup sur le besoin de prendre en main et transformer la conduite des jeunes, on leur reconnaît le droit d'explorer et de faire des détours. Tout cela se passe un peu comme Piron (2002) le montre avec le système scolaire québécois qui permet aux jeunes de « raccrocher » après avoir passé quelque temps en-dehors de l'école, ce que toutes les sociétés n'autorisent pas. De la même manière, la plupart des jeunes interrogés considéraient que les aînés étaient en général prêts à partager leurs connaissances avec les jeunes et moins jeunes au moment où ces derniers s'y sentaient prêts quitte à attendre des années, ce qui respecte l'éthique de non-interférence. Cela leur permet de se désintéresser totalement pour des périodes plus ou moins longues des connaissances liées à la vie dans la forêt, sans avoir l'impression de rompre d'une manière irréversible avec cette partie de leur héritage, et d'y revenir au moment qu'ils jugent approprié. Les choix des jeunes ne sont pas définitifs et il faut bien reconnaître qu'on leur permet de prendre leur distance et de se retrancher dans leurs propres cheminements.

À ce relatif « laisser-faire » s'opposent la surveillance et la modélisation publique des comportements dans les discours des adultes ou des aînés sur les jeunes en général. L'importance quantitative des interventions sur les jeunes autochtones qui ne semblent jamais venir à bout des problèmes visés rappelle l'article de Piron et Couillard sur la gouvernementalité, concept emprunté à Michel Foucault, qu'elles définissent comme les activités stratégiques de gestion du social menées par les institutions modernes, qui ont comme enjeu la conduite de l'Autre (1996). Les bureaucraties et les administrations, avec leurs techniques de quantification, de statistiques et de mesures, réduisent les complexités du social à « une série de facteurs ou de variables limitées, mesurables, quantifiables », ce qui permet aux fonctionnaires de classer les gens en catégories et d'agir sur les déterminismes ainsi trouvés (Piron et Couillard 1996 : 15).

En mettant l'accent sur un déterminisme, on met de l'avant l'idée que son effet est inévitable et normal et peu à peu, on entre dans un cercle vicieux qui fait des autochtones des problèmes. Piron résume ainsi ces théories déterministes : « les Autochtones sont impuissants à résister au déterminisme de leur condition, ils sont donc déficients, car ils sont différents, ce qui cause de nombreux problèmes » (Piron 1994 : 121). Les autochtones non criminels, scolarisés, urbains deviennent des non-sens (Montpetit 1989), justifiant du même coup une intensification des mesures d'intervention sociale dans les communautés amérindiennes. Aussi, Foucault s'est intéressé à cette propension à former des corps dociles et utiles. On agit encore peu sur le corps des jeunes de Mistissini, mais ce que Foucault écrit des corps peut aider à comprendre comment on tente de modeler les comportements : les individus pris en charge (et leur corps ou leurs comportements) doivent non seulement en arriver aux résultats attendus, mais d'une manière précise, « selon les techniques, selon la rapidité et l'efficacité qu'on détermine » (Foucault 1975 : 163). L'individu, tel qu'il est perçu par ceux qui élaborent ces pratiques, perd tout pouvoir et devient passif, une glaise qui attendrait d'être modelée. Ces techniques sont diamétralement opposées aux manières de faire crie qui valorisent le développement de l'individualité.

Les réactions imprévisibles sont toujours possibles, et dans le cas des communautés amérindiennes sur-ciblées par les programmes sociaux et les bureaucraties, elle s'exprime de toutes sortes de manières selon les imaginaires locaux. On en arrive à des situations comme celle décrite par Bernard Roy qui applique les concepts foucaaldiens à la situation du diabète sur la Côte-Nord. La présence médicale et l'encadrement des diabétiques par les infirmières et médecins atteignent un tel point dans les communautés innues que la non-participation « des diabétiques aux traitements prescrits [...] peut être appréhendée comme un geste de résistance au pouvoir blanc », même si la majorité des individus sont très bien informés des facteurs de risque de la maladie (Roy 1999 : 3). Un autre exemple est celui d'une jeune fille

de douze ans qui m'a déclaré, dans une classe de sixième année de l'école de Mistissini : « Pot is good for *Înûch* (Cris Indiens), not for *Wemistikushûch* (Blancs, non-Indiens) ».

En fait, Bernard Roy, dans un texte ultérieur, reconnaît dans ce type de comportements un « intégrisme autochtone » (Roy 2005 : 117) : le façonnement des identités chez les Indiens (Innus dans son cas) s'articule autour de conflits existant entre le monde autochtone et le monde des Blancs, ce qui serait lié à leur situation défavorisée politiquement, socialement et économiquement (Alinsky 1971 *in* Roy 2005 : 117). Certains amérindiens en viennent à considérer l'authenticité de leurs comportements comme en opposition avec les codes de conduite défendus par les entités issues de la société dominante, quitte à adopter des comportements autodestructeurs. Ce n'est pas l'action individuelle de chaque intervenant qui crée cette « chimère » (Perreault et Bibeau 2003), mais le lourd ensemble de toutes les actions désordonnées et contradictoires menées par différents types d'intervention sur le social qui en vient à provoquer ce qu'on voulait éviter.

Enfin, nous discuterons dans la section suivante d'une dernière caractéristique de ces programmes d'intervention : l'aspect « universalisant » de leurs modalités qui tendent à concevoir les jeunes d'une manière uniforme malgré les particularités sociales, culturelles, personnelles, etc. En fait, l'ensemble de la communauté tend à être uniformisée dans les discours à son sujet et même à vouloir s'uniformiser elle-même. On note encore une fois l'existence d'un double discours : celui au sujet du tout et la somme de ceux entretenus au sujet des individus qu'on connaît personnellement.

7.4 Le collectivisme revisité

Mistissini, parce qu'il s'agit d'une réserve assez populeuse et relativement proche géographiquement de la société allochtone (comparée aux autres communautés cries de la Baie James), forme un espace assez large de négociation des définitions identitaires. Goulet

et Harvey-Trigoso caractérisent le « collectivisme » des peuples de chasseurs-cueilleurs comme étant une attitude positive et une motivation d'un ensemble d'individus à atteindre un but commun : « maintenir sur un territoire ancestral un ensemble d'activités de subsistance traditionnelle et de valeurs en vue du développement de relations interpersonnelles respectueuses du droit à l'autonomie et au respect » (2005 : 75). Le point de cette discussion n'est pas de discuter de cette définition particulière du collectivisme, mais d'examiner les implications de l'existence même d'un tel collectivisme.

En fait, si ces motivations générales font sans doute la quasi-unanimité des jeunes et moins jeunes de Mistissini, on ne s'entend pas encore sur la manière de les concrétiser. D'autre part, les autochtones savent bien aujourd'hui que les activités traditionnelles dépendent du travail d'Indiens instruits à l'occidentale qui sauront les préserver de l'intrusion de la société allochtone (en étant avocats, par exemple). L'idée de collectivisme à Mistissini ramène plutôt à un sentiment partagé par ses habitants de participer à un but général qui n'empêche aucunement de développer sa part d'individualité, et non à l'idée que chaque individu s'y définit à partir de sa position dans le groupe ou en fonction des objectifs communautaires.

Tout le monde constate dans sa vie de tous les jours qu'il n'y a pas une seule manière d'être jeune, ou d'être un aîné, etc. Cela m'amène à critiquer certains points du portrait que Vinette (1996) a tracé de la situation des Cris de la Baie James. La Prairie a fait un compte-rendu semblable : « La situation est plus compliquée qu'un simple fossé des générations parce [qu'il] y a maintenant trois groupes distincts dans les communautés, séparés à la fois par l'âge et l'adhésion à la tradition et la culture » (La Prairie 1991 : 7). Ce type de portrait ne vient en fait que diviser en trois l'idée d'un collectivisme déterminant fortement la conduite de chacun. Vinette (1996) illustre la situation à l'aide de concepts qui frappent l'imagination : on trouve d'abord la génération des aînés, ce que l'auteur appelle les

gardiens de la tradition, derniers à être nés et avoir grandi dans la forêt. Ensuite, la génération des *réformateurs*, qui est passée par les écoles résidentielles et chez qui l'on retrouve les négociateurs de la CBJNQ. Enfin, les *décrocheurs*, nés après la CBJNQ, qui participent souvent d'une culture de réserve basée sur l'attente (de la prestation de services, d'un emploi, etc. ; Vinette 1996).

D'une part, ce portrait est insuffisant pour comprendre la réalité des bandes algonquiennes de la zone subarctique pour lesquelles l'existence d'une communauté sédentaire est récente, comme Mistissini (voir page 88 de ce mémoire). Même s'il est vrai qu'on trouve parmi les anciens des écoles résidentielles plusieurs des grands politiciens et des travailleurs autochtones qui ont transformé la société crie, il faut bien admettre qu'une partie des membres de cette génération ont les caractéristiques que l'auteur a attribué aux décrocheurs (et quelques-uns, comme le mari de Stéphanie, sont considérés comme des références en matière de tradition). Bref, si les jeunes forment une catégorie hétérogène et diversifiée, il en va de même pour les autres générations.

D'autre part, on note que les critères délimitant les catégories ne sont pas les mêmes ; en fait, ce portrait est assez caricatural et se base sur une idéologie dont l'auteur ne rend pas compte et dont il n'est peut-être pas conscient. En effet, ces trois générations structurent l'histoire des Cris à partir de la présence de plus en plus intrusive des Blancs, un peu comme Sylvie Vincent l'avait noté dans ce qu'elle appelle « la version montagnaise de l'histoire », c'est-à-dire l'idéologie à la base du discours innu sur l'histoire (Vincent 1991 ; voir aussi section 4.2.4, pages 62-63, de ce mémoire). Tout de même, cette idéologie est présente et véhiculée dans les communautés amérindiennes et a son impact sur les relations intergénérationnelles. C'est cette idéologie qui permet à plusieurs intervenants de considérer les difficultés des jeunes (le suicide, l'alcoolisme, etc.) comme des problèmes universels pour lesquels existeraient des solutions universelles, peu importe le contexte local et

sociohistorique. Une autre conséquence est la croyance en un tout « organique » (Collin 1988) que formerait chaque réserve : comme nous l'avons vu au quatrième chapitre (page 57), tout acte, réussite ou échec, est dilué dans l'ensemble expérientiel de la communauté. Les jeunes sont déresponsabilisés de leurs actes de vandalisme car ces derniers découleraient véritablement de l'histoire de violence et de domination vécue par les Indiens ; d'une manière symétrique, la réussite académique prend son sens du fait que les jeunes doivent en faire profiter la communauté. Enfin, l'individu se dilue dans le groupe générationnel ou communautaire ; s'en prendre à soi ou réussir individuellement reviennent respectivement à s'en prendre au groupe ou à l'élever.

Cette idéologie collectiviste, ou communautariste, a ses principes de légitimité : on la retrouve d'une certaine manière dans les récits des aînés sur l'histoire des Indiens (Vincent 1991) et a permis aux grands mouvements politiques de revendications pour les droits des autochtones d'être entendus. Toutefois, ne garder à l'esprit que cette idéologie revient à « [aborder] les problèmes humains comme le marquis de Sade abordait l'amour » (Gary 1957 : 18) ; il est étonnant, d'ailleurs, de remarquer qu'on n'a pas à connaître intimement une quelconque société autochtone pour en savoir les grandes lignes. Les habitants de Mistissini se définissent peu par leur ethnicité ou par le tout qu'ils sont censés former et, en fait, énoncent un discours « sur la communauté » s'ils se perçoivent dans un contexte formel ou politique et jugent qu'il s'agit de ce que leur interlocuteur veut entendre. Il serait dommage de mettre de côté ou de nier l'autre discours qui, s'il n'est pas privilégié par les politiciens, est plus nuancé et rappelle que les villages cris sont des populations diversifiées qui ont à cœur de laisser à l'individu la liberté de se développer tel qu'il l'entend.

7.5 Bilan

Les Cris ont été graduellement colonisés par une bureaucratie tentaculaire qui les a peu pris au sérieux malgré un intérêt croissant pour les ressources de leurs territoires. Ils ont pu pendant la traite des fourrures doser l'intrusion des allochtones d'une manière relativement efficace ; malgré tout, un malaise diffus et longtemps difficile à nommer s'est installé. Avec la CBJNQ, ces entités bureaucratiques d'origine étrangères deviennent le moyen pour les Cris de prendre en main leur destin ; les fonctionnaires blancs dont la présence était limitée au poste de traite et qui repartaient sitôt leurs programmes terminés se retrouvent maintenant dans les communautés, à temps plein.

On voit clairement dans le déroulement des événements qu'on ne peut pas savoir *a priori* ce qui est jugé comme traditionnel, associé à la vie dans la réserve ou étranger. Les discours victimisants ou misérabilistes, dénonçant en bloc cinq cents ans de présence européenne, qu'on tend irrésistiblement à mettre dans la bouche des autochtones sans leur demander leur avis, doivent être enseignés pour être exprimés par les jeunes Cris (tout comme ils ont été enseignés aux allochtones qui, à l'occasion, en font la une des journaux). La réalité de la réserve leur confère une intuition tout autre, plus nuancée et modelée en partie par leur propre imaginaire. Qui plus est, les moyens donnés aux jeunes générations pour prendre en main le destin de la nation crie sont en filiation avec les institutions qui ont fragilisé son autonomie et accru sa dépendance.

Dans une réserve relativement peuplée comme Mistissini, cela a comme conséquence une (sur-)politisation des comportements et de la culture, mais d'une manière hétérogène, c'est-à-dire que les opinions au sujet de ce qui est Cri et de ce qui ne l'est pas varient entre les individus. D'où une pluralité de codes moraux que chacun tente d'inculquer aux jeunes, malgré le fait que les comportements spécifiques sont peu sanctionnés ou approuvés directement lorsqu'on les énonce. La prévalence des

prescriptions morales fait en sorte de générer de la résistance à leur égard. Pour certains Amérindiens, l'authenticité se trouve en allant à l'encontre de ces codes puisqu'ils émanent d'une société qui les a dominés et qui a prôné des pratiques assimilationnistes à leur égard.

Mistissini est loin d'être une réserve où l'on pousse les individus à adopter un comportement particulier selon leur position dans une structure sociale ou une fonction particulière, tel que l'entend pourtant une certaine image stéréotypée des Indiens. Le collectivisme, s'il y existe bien, désigne plutôt le partage d'un but commun, mais un but assez vague et abstrait, que chacun peut concrétiser à sa manière. Malgré tout, l'idéologie communautaire, où l'individu se définit par sa place dans la communauté ou sa catégorie générationnelle, est mise de l'avant dans les discours moralisateurs de certains intervenants, si bien qu'à chaque acte des jeunes est donnée une (sur-)charge symbolique. Celle-ci prend le dessus sur l'acte concret. En conséquence, on parle peu des actions et comportements spécifiques qui ont lieu dans la communauté, malgré l'existence de codes généraux constamment rappelés aux jeunes (qui les connaissent par cœur).

8. CONCLUSION

8.1 Bilan théorique

L'apport théorique de ce mémoire se veut une contribution critique et constructive à l'anthropologie de la jeunesse. Ce champ théorique a légué à ce mémoire les outils de base pour traiter la problématique. Par exemple, j'ai grandement usé de la réserve de cette anthropologie face aux notions de résistance, de crises ou de déviance pour faire ressortir que les comportements des jeunes découlent d'interprétations particulières du contexte dans lequel ils vivent et détiennent leur propre logique. Les conduites qui en résultent peuvent faire réagir les adultes de manière positive (par des sentiments de fierté, de compassion, de joie, de réussite, etc.), négative (par la colère, le sentiment d'échec, la culpabilité, etc.) et, la plupart du temps, ambivalente. Dans tous les cas, si les adultes sont aussi peu indifférents aux agissements des jeunes, ce n'est pas à cause d'un « extrémisme » de la jeunesse ou de son goût pour ce qui choque, mais parce que les adultes se sentent, légitimement, la responsabilité d'agir sur les jeunes et en ont le pouvoir et les moyens.

Ce mémoire en vient aussi à critiquer certains points de l'anthropologie de la jeunesse. Il remet en question ce postulat que les jeunes formeraient des « tribus » ou des groupes à part que les anthropologues peuvent examiner *sui generis*. À moins de se confronter à des gangs urbains organisés d'un type dont il n'est nullement question ici, les jeunes vivent dans des communautés où évoluent des gens de toutes les générations et, la plupart du temps, sont conscients que leur statut est appelé à changer rapidement. Dans bien des cas, ces changements n'arrivent pas assez vite pour eux. Aussi, on note beaucoup d'hétérogénéité et de dynamisme chez ceux qu'on appelle « jeunes » et ces derniers n'ont pas nécessairement l'impression ou le désir de former un groupe harmonieux. Paradoxalement, les jeunes se mettent entre eux une pression lourde pour adopter certains

modèles, ce qui a des conséquences importantes sur l'affirmation de leur personnalité, alors ressentie comme problématique et difficile. Sans oublier que les hostilités et les conflits sont fréquents dans les groupes, les amitiés, vécues par tâtonnements, essais et erreurs et chaque conduite se voit affublée d'une charge symbolique par les autres, parfois cause d'une invincible fierté quand elle est entérinée par le restant du groupe, parfois difficile à porter pour ceux qui ne se sentent pas conformes.

Cette dernière phrase sur la conformité peut surprendre dans un mémoire sur la jeunesse, tant l'anthropologie s'est habituée à considérer les nouvelles générations comme des vecteurs de changements sociaux, du moins comme des « explorateurs hors des sentiers battus ». Les jeunes ne seraient-ils pas en constante quête de nouveauté, d'exaltation et d'émotions fortes ? Il faut faire attention aux énoncés rétrospectifs que peuvent avoir ceux qui viennent de passer à l'échelon suivant. Il a été vu que les jeunes ne sont pas nécessairement, consciemment et volontairement avant-gardistes, même aux moments où ils étonnent ou exaspèrent le plus les adultes autour d'eux. Aucune société n'est sans histoire : les jeunes grandissent dans des contextes transformés depuis la jeunesse de leurs parents et sont poussés par ces derniers à reprendre les luttes, à savourer les victoires, à les dépêtrer d'échecs, etc., bref, à opérer des transformations sur ce qui se passe. Les adultes n'ont pas d'autre choix que de passer le flambeau, mais ce dernier sera repris « sur le tas », avec les savoirs, les intérêts et les moyens mis à la disposition des jeunes. James (2001) a très bien montré comment la continuité culturelle ne se situe pas tant dans la reproduction fidèle de comportements précis que dans la capacité de l'ensemble d'une communauté de se reconnaître dans les particularités des changements qui ont lieu. Certaines transformations sociales ou culturelles arrivées en même temps que les jeunes, voire la plupart des nouveautés dans lesquelles ils grandissent, passeront inaperçues ou seront jugées comme bénéfiques, sous le signe de la continuité ou de la réappropriation.

Une anthropologie comparative de la jeunesse est possible à la condition qu'elle s'insère dans une anthropologie des générations, c'est-à-dire qu'elle ne doit pas se replier sur elle-même ou tenter de voir les jeunes comme un groupe universel et isolé. Ces derniers forment plutôt un groupe d'individus, caractérisés par un statut particulier, arrivant à un moment précis de l'histoire. Une certaine littérature anthropologique, mais surtout psychologique et sociologique, a essentialisé *ad nauseam* la jeunesse, en en faisant une catégorie universelle douée des mêmes caractéristiques dans toutes les sociétés. On pourrait d'ailleurs me reprocher d'avoir eu un tel préjugé étant donné les références que je n'ai pu m'empêcher de faire à des écrits relatifs à la jeunesse hors du contexte ethnographique que je m'étais proposé d'étudier. Pourtant, je ne crois pas que ce soit le cas. Ces écrits venaient nourrir la réflexion sur les implications pour une société d'avoir à gérer de jeunes individus dans des contextes où interagissent plusieurs générations et non stéréotyper la jeunesse ou documenter une quelconque « culture jeune ».

Dans le cadre de ce mémoire, c'est le concept d'aspiration qui a permis de faire ce pont entre les générations. Sans répéter ce qu'Appadurai (2004) a écrit des aspirations, ces dernières dépendent des connaissances des individus, qui changent sans cesse. Les aspirations du groupe et celles plus individuelles sont nécessairement en interaction : elles se répondent, réagissent l'une à l'autre, s'opposent ou se complètent. Les dynamiques internes du groupe orientent l'individu vers certaines avenues d'exploration, en discréditent d'autres et en ignorent certainement quelques-unes. C'est à partir de ces « cartes » que l'individu s'exprime, forge son individualité, dont on trouve une facette imaginée, pour ne pas dire inventée, dans les aspirations qui, peut-être, ne se réaliseront jamais. C'est dans ces énoncés qu'il exprime les obstacles à son développement, ses sources d'inspiration, ce qui lui importe ou ce qui le dérange. Il donne son point de vue sur son pouvoir et ses limitations.

8.2 Bilan ethnographique

Le concept d'aspiration a été choisi au début de la recherche comme un postulat de base et en fonction du terrain ethnographique. En effet, il me permettait de faire contrepoids à d'autres recherches sur les autochtones qui les voient comme n'ayant aucune ambition ou qui les définissent par leurs problèmes ou leurs vices. Ces problèmes existent bel et bien à Mistissini ; néanmoins, il serait dommage, d'une part, de négliger les individus qui se réalisent d'une manière ou d'une autre dans cette réserve et, d'autre part, d'entretenir ce préjugé que toute la quotidienneté des Cris ne s'occupe qu'à se morfondre sur les difficultés de la vie ou attendre que des solutions arrivent du Sud.

Les aspirations pour les jeunes formulées par les adultes ont été considérées. Il est ressorti de ces discours une série de préoccupations et d'inquiétudes ne concernant pas nécessairement que l'avenir des jeunes, mais bien l'avenir de la communauté et de sa culture. Les gens craignent que les générations futures ne connaissent plus leurs traditions ancestrales et ne sachent plus les éléments de survie dans le bois ; certains ont souligné que la défense du territoire contre l'intrusion des Blancs n'était pas gagnée et appréhendent ce moment où ce sera au tour de ceux qui sont encore jeunes aujourd'hui de s'asseoir à des tables de négociations concernant la terre. De plus, les jeunes sont vus comme des bombes à retardement dont on ne sait trop qu'espérer. La relative richesse de Mistissini permet la multiplication de programmes d'intervention ou de prise en charge des jeunes et en crée chaque année des nouveaux, voire en fait venir d'ailleurs. Les adultes appuient, en général, ces initiatives et les nombreuses institutions y participant pour éviter la catastrophe. En conséquence, on amoncelle au-dessus de la tête des jeunes une myriade de codes moraux venant de la DPJ, des églises, des programmes de santé publique ou de développement communautaire.

Pourtant, si l'on fait tout pour encadrer et éduquer les jeunes, les adultes de la réserve sont hésitants à nommer des conduites spécifiques. Pour diverses raisons, comme l'éthique de non-interférence, la perte de certaines connaissances amenée par les écoles résidentielles, la méfiance envers les services de protection de la jeunesse et parce que beaucoup d'intervenants viennent d'ailleurs, tous les jeunes sont encadrés publiquement sans que soit mentionné ce qui a lieu dans la réserve ni les particularités des besoins de la communauté. D'où ce double discours mentionné maintes fois au cours de ce mémoire : la moralité de divers types de comportements est discutée autant que possible et on insiste sur la nécessité de répéter les sermons au sujet de la conduite des habitants étant donné l'état de la communauté ; néanmoins, ces discours ne sont jamais particularisants et restent toujours généralisants. Aussi, les adultes sont moins inquiets pour les jeunes qu'ils connaissent personnellement et, quand c'est le cas, en appellent à la compassion ou au respect des explorations personnelles. Par exemple, on met rarement de la pression sur un ou une jeune qui consomme des drogues, qui a décroché ou qui s'est fait violé pour qu'il entame une action en vue « d'agir sur le problème » et on le laisse aller à son rythme. Cependant, on insiste sur la nécessité urgente d'interventions intenses et massives sur les habitants de Mistissini qui vivent avec ces tourments.

Pour en revenir à la question principale, il a été vu que les jeunes Cris formulent aussi leurs propres aspirations. Ces dernières sont complexes et exprimées dans leurs mots parfois maladroits, mais ne passent aucunement par un abandon définitif de la culture crie ou la formation d'une nouvelle manière d'être totalement inattendue. Au contraire, le désir de redonner un jour à la communauté est encore vivant. Ils veulent faire des choix conséquents, quitte à s'éloigner farouchement des engagements dans lesquels ils ne se retrouvent pas, qui les intéressent peu ou dont les retombées ne semblent pas assurées (par exemple, l'école). Ils comptent aussi faire leurs expériences dans un monde dont les portes

ont été entrouvertes par satellites et par câble, ce qui a été rendu possible par le travail des générations précédentes. Les adultes leur donnent d'ailleurs la latitude pour explorer, voire les poussent à le faire.

Les adultes tentent évidemment d'influencer les aspirations des jeunes en général. Ils considèrent pourtant que la situation des jeunes de la réserve est alarmante à plusieurs points de vue et tentent de les orienter vers une manière particulière de « se prendre en main » en se « guérissant » des problèmes liés à la vie dans la réserve. La guérison désigne une réalité découverte sur le terrain où les aspirations des adultes et des jeunes peuvent être formulées de manière à ce qu'elles soient mutuellement compréhensibles. Elle désigne le retour à un équilibre brisé par les problèmes sociaux de la communauté auxquels on attribue une cause profonde : la colonisation. Outre la dégradation du langage et de la tradition, les traumatismes de l'histoire récente, entre autres avec l'époque des écoles résidentielles, se passeraient d'une génération à l'autre. Une manière de briser ce cercle vicieux consisterait en un travail individuel qui parviendrait ultimement à faire profiter l'ensemble de la communauté. Ce travail prend diverses formes : la fréquentation d'une église, un séjour dans la forêt ou le partage de ses émotions en groupe. La reprise en main de son destin et du destin de la communauté, qui rappelle l'indépendance ancestrale des Cris dans l'idéologie servant à décrire la tradition, est sans doute le dénominateur commun des expériences de guérison qu'on considère comme efficaces. Plusieurs jeunes se diront eux-mêmes dans l'obligation d'être guéris et en proie à un malaise qui les rend timides et qui les empêche de mener à bien des projets dont pourrait bénéficier la communauté.

En résumé, bien que leurs manières d'être paraissent nouvelles et inopinées, les jeunes de Mistissini reprennent à leur manière plusieurs grands thèmes qui ont marqué l'histoire récente des Cris. Il a été vu comment la prise en charge des jeunes par des institutions formelles prend ses racines dans le colonialisme bureaucratique qui caractérise la

Baie James depuis le dix-neuvième siècle et qui s'est transformé, et peut-être intensifié d'une certaine façon, avec la signature de la CBJNQ. Leur connaissance du marché du travail est clairement influencée par la présence d'une bureaucratie lourde et intrusive qui remonte bien au-delà de la CBJNQ, bien que cette dernière ait tout transformé et ait rendu possible l'émergence d'une bureaucratie crie. Les nombreux bureaux récemment construits à Mistissini ne font que rappeler la surveillance dont les Cris ont été par le passé et sont encore l'objet. D'une manière plus subtile, la conception dominante du Nord canadien, considéré depuis le dix-neuvième siècle par les centres dominants du Sud comme une région à administrer plus qu'à habiter, voire comme une colonie interne intéressante pour ses ressources naturelles et non pour ses habitants, semble s'être aussi exprimée d'une manière troublante dans les aspirations des jeunes. Ces derniers sont certains d'avoir des problèmes physiques ou psychologiques et de devoir être pris en charge, voire de vivre dans une réserve malsaine qui rend les gens dépendants ou malades. En conséquence, personne ne remet en doute quiconque propose ou impose un modèle de comportements.

La colonisation des Cris s'est faite de manière graduelle, rarement coercitive ou oppressive, mais les rendant subtilement de plus en plus dépendants de l'intervention par des institutions du Sud. La CBJNQ, qui leur assurait la pérennité des modes de subsistance traditionnelle tout en leur permettant de gérer partiellement plusieurs domaines du social comme l'éducation et la santé, s'est aussi révélée une consolidation de cette dépendance. Qui plus est, elle a rendu possible un système de surveillance de plus en plus formalisé et lourd, mais efficace et orchestré maintenant aussi par des Cris. Bref, la colonisation est difficile à isoler et à dénoncer à la Baie James et la cause des troubles auxquels fait face la population se trouve, selon certains discours locaux énoncés autant par des Blancs que par des Cris, beaucoup plus dans la paresse et les faiblesses des habitants du village. Reprendre

en main ce destin revient à passer par-dessus cette apathie qui a laissé aller l'indépendance et l'autonomie des Cris.

8.3 Bilan méthodologique

Les données à la base de ce mémoire viennent d'une observation participante de trois mois et d'une vingtaine d'entrevues réalisées à Mistissini. La neutralité totale et l'objectivité rigoureuse n'ont pas perdu leur crédit mais ont tout de même trouvé une nouvelle valence suite à ce terrain et aux lectures documentaires. À moins de réaliser une recherche anthropologique dans les théories confinées et ésotériques de l'ethnologie classique ou sous l'impulsion d'un vœu pieu de retracer la culture « authentique » des premiers habitants, on ne peut nier que le terrain choisi nous fait dévier de nos premières conceptions et est politisé.

Le terrain ethnographique a contribué d'une manière importante aux réflexions entretenues à partir de la question de base. L'observation des jeunes m'a amené à considérer l'ensemble de la communauté étant donné, d'une part, qu'ils y sont nombreux et actifs et, d'autre part, toutes les préoccupations que les autres générations formulent à leur égard. Aussi, c'est pendant le séjour à Mistissini que j'ai constaté l'importance du thème de la guérison et des programmes communautaires d'intervention auprès des jeunes. J'y ai aussi abandonné quelques idées de base : entre autres, celles de donner une « voix » aux jeunes ou de me centrer sur leur vie scolaire.

Une attitude critique a prévalu dans la compilation des mes notes de terrain, et non, d'une part, ma simple opinion sur les politiques et les interactions sociales observées ou, d'autre part, un regard totalement détaché qui ne se serait voulu que cataloguer ou modéliser la réalité. Ma conception d'une manière de « s'intéresser à la culture locale » s'est transformée et ne revient plus simplement à connaître cette version réifiée de la culture que

les gens appellent la « tradition » et à la figer dans des énoncés descriptifs. Les conduites des gens, et l'exégèse qu'ils font eux-mêmes de leurs propres conduites, sont complexes et parfois contradictoires. Par exemple, les différentes pratiques composant ce que j'ai appelé ici l'éthique de non-interférence sont à la fois imputées par les informateurs aux nécessités de la vie semi-nomade dans le bois, à laquelle on se réfère quand on parle de la tradition, et aux traumatismes dus aux écoles résidentielles.

Ces contradictions ne sont aucunement propres aux sociétés amérindiennes et font probablement partie intégrante de l'ensemble des sociétés humaines. Néanmoins, elles ont des implications particulières dans les sociétés colonisées ou minoritaires, tout simplement parce qu'on y admet moins facilement la légitimité de telles contradictions. Toute dérogation à une quelconque image préconçue et souvent bien naïve est vue comme un déclin, un drame potentiel auquel il faut immédiatement remédier, du moins tant qu'on a les moyens d'intervenir et de sentir qu'on apporte quelque chose. C'est précisément ce réflexe prétendument humanitaire, qui a grandement formalisé le traitement accordé à la jeunesse cri (depuis au moins deux générations), pour ne pas dire, l'a culpabilisée et victimisée avec des moyens gigantesques et tentaculaires, qui se trouve ici critiqué.

8.4 Un questionnement à approfondir...

L'attitude mentionnée précédemment de subjectivité critique a été adoptée pour une raison particulière : d'un côté, la jeunesse autochtone, comme il a été mentionné dans la section sur la méthodologie, n'est pas facile d'accès et se raconte peu et, de l'autre, le temps court alloué pour venir à bout de ce mémoire. Les données ont dû être réfléchies et comparées à ce qui avait été écrit antérieurement et l'analyse que j'ai pu en faire est due à une bonne part d'intuition et de réflexion, ce qui n'empêche aucunement la rigueur scientifique.

Devant les possibilités qu'a tout de même permises cette recherche, je me permettrai d'ouvrir la discussion en rappelant le projet qu'a lancé Arjun Appadurai dans le texte à la base de ce mémoire (2004). Les autochtones nous répètent depuis les années 1970 qu'ils ne disparaîtront pas et ils ont démontré maintes fois à travers l'histoire la grande capacité de leurs cultures à s'adapter, à renaître et à se glisser subtilement dans les interstices les plus incongrus des sociétés d'origine européenne. En fait, toutes les sociétés aspirent à rester vivantes et, dans une certaine mesure, à changer d'une quelconque manière. Examiner ces aspirations et pousser plus loin de telles recherches ne pourra que surprendre et nous permettre d'envisager autrement les « déclin » et « renaissances » de certains groupes minoritaires.

BIBLIOGRAPHIE

AFFAIRES INDIENNES ET DU NORD DU CANADA

- 1996 *Rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones*. [En ligne].
http://www.ainc-inac.gc.ca/ch/rcap/index_f.html. page consultée le 7 septembre 2005.

ALLEN, Joseph P., PORTER, Maryfrances R., MCFARLAND, F. Christy, MARSH, Penny et Kathleen BOYKIN MCELHANEY.

- 2005 « The Two Faces of Adolescents' Success With Peers : Adolescent Popularity, Social Adaptation, and Deviant Behavior ». *Child Development*. vol. 76, no 3. pages 747-760.

APPADURAI, Arjun.

- 2004 « The Capacity to Aspire : Culture and the Terms of Recognition ». pages 59-84. in VIJAYENDRA, Rao et Michael WALTON (éds). *Culture and Public Action*. Stanford, Stanford University Press.

ARMITAGE, Peter.

- 1992 « Les premières nations, les médias et le pouvoir de l'opinion publique ». *Anthropologie et Sociétés*, vol. 16, no 3. pages 77-101.

ATTIAS-DONFUT, Claudine.

- 1991 *Génération et âges de la vie*. Coll. « Que sais-je ? ». Paris, Presses Universitaires de France. 126 pages.x

AUGÉ, Marc.

- 1992 *Non-lieux : Introduction à une anthropologie de la surmodernité*. Paris, Seuil. 149 pages.

BARRINGTON, Janette.

- 2000 *Cree School Health Project : Looking Back and Moving On*. Chisasibi, Public Health Module Cree Region / Cree Board of Health and Social Services of James Bay. 42 pages.

BASSO, K.H.

- 1970 « 'To Give Up on Words' : Silence in Western Apache Culture ». *Southwestern Journal of Anthropology*. vol. 26, no 3. pages 213-230.

BEAUVAIS, Daniel.

- 1988 « La prise en charge régionale des services : Autochtonisation des services de santé : Réalité ou utopie ? ». pages 98-101. in VINCENT, Sylvie et Garry BOWERS (éd.). *Baie James et Nord québécois : Dix ans après*. Montréal, Recherches amérindiennes au Québec.

BECKER, Howard S.

- 1985 *Outsiders: Études de la sociologie de la déviance*. Paris, A.-M. Métailié. 247 pages.

BERNARD, Nick.

- 1997 « La formation professionnelle en milieu autochtone : Le cas d'Hydro-Québec et des Cris de la Baie James ». *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 27, no 2. pages 61-74.

BLACKSMITH, Jane.

2005 *Public Health Department : Annual Report 2004-2005*. Mississauga, Public Health Department. 13 pages.

BOURGOIS, Philippe.

1995 *In Search of Respect : Selling Crack in El Barrio*. Cambridge, Cambridge University Press.

BOUSQUET, Marie-Pierre.

2005a « La production d'un réseau de sur-parenté : Histoire de l'alcool et désintoxication chez les Algonquins ». *Drogues, santé et société*, vol. 4, no 1. pages 129-173.

2005b « Les jeunes Algonquins sont-ils biculturels ? Modèles de transmission et innovations dans quelques réserves ». *Recherches amérindiennes au Québec*. vol. 35, no 3. pages 7-17.

BOUTINET, Jean-Pierre.

1999 *Anthropologie du projet*. Paris, Presses Universitaires de France. 350 pages.

BUCHOLTZ, Mary.

2002 « Youth and Cultural Practice ». *Annual Review of Anthropology*, vol. 31. pages 525-552.

de CERTEAU, Michel.

1980 *L'invention du quotidien I : Arts de faire*. Paris, Inédit. 374 pages.

CLARKSON, May, LAVALLÉE, Claudette, LÉGARÉ, Gilles et Mireille JETTÉ.

1992 *Enquête Santé Québec auprès des Cris de la Baie James*. Québec, Ministère de la Santé et des Services Sociaux. 57 pages.

COLLIN, Dominique.

1988 « L'ethno-ethnocentrisme : Représentations d'identité chez de jeunes autochtones du Québec ». *Anthropologie et Sociétés*. Vol. 12, no 1. pages 59-76.

COMAROFF Jean et John COMAROFF.

1991 *Of Revelation and Revolution : Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*. Chicago, University of Chicago Press.

1992 *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder, Westview. 337 pages.

2000 « Réflexions sur la jeunesse : Du passé à la postcolonie ». *Politique africaine*, vol. 80, décembre. pages 90-110.

COMMISSION CRIE-NASKAPIE.

2004 *Rapport de la Commission crie-naskapie 2004*. Ottawa, Cree-Naskapi Commission. 89 pages.

CONDON, Richard G.

1990 « The Rise of Adolescence : Social Change and Life Stage Dilemmas in the Central Canadian Arctic ». *Human Organization*, vol. 49, no 3. pages 266-279.

COPANS, Jean.

2005 *L'enquête ethnologique de terrain*. Paris, Armand Colin. 127 pages.

CREE NATION YOUTH COUNCIL OF EYYOU ISTCHEE.

2001 *Constitution : Adopted at the 12th General Assembly*. Chisasibi, Cree Nation Youth Council of Eeyou Istchee. 9 pages.

CREE SCHOOL BOARD / CREE PROGRAMS

Eastern James Bay Cree Dictionary : Cree – English : Southern Dialect. [En ligne].
<http://www.eastcree.org>. Document téléchargé le 11 avril 2006.

CREE TASK FORCE ON INDIAN RESIDENTIAL SCHOOLS

2004 *The Final Report of the Cree Task Force on Indian Residential Schools : Community Consultations*. Ottawa, Grand Conseil des Cris (Eeyou Istchee)/Administration régionale crie.

DARNELL, Regna.

1984 « Interaction et langage chez les Cris ». *Recherches amérindiennes au Québec*. vol. 14, no 4. pages 42-50.

DELBOS, Geneviève et Paul JORION.

1984 *La transmission des savoirs*. Paris, Maison des sciences de l'homme. 310 pages.

DELSAHUT, Fabrice.

2002 « Sport et habitus culturels chez les Amérindiens. Entre tradition et modernité ». *Techniques & culture*, vol. 39. pages 155-176.

DUHAÎME, Gérard.

1991 « Le pluriel de l'Arctique : Travail salarié et rapports sociaux en zone périphérique ». *Sociologie et Sociétés*. vol. 23, no 2. pages 113-128.

DUPUIS, Ginaud.

2004 *National Defense & Protection Program*. Mistissini, Voyageur Memorial School.

DURHAM, Deborah.

2000 « Youth and the Social Imagination in Africa : Introduction to Parts 1 and 2 ». *Anthropological Quarterly*, vol. 73, no 3. pages 113-120.

ECKERT, Penelope.

1989 *Jocks & Burnouts : Social Categories and Identity in the High School*. New York, Teachers College Press. 195 pages.

ESCOBAR, Arturo.

1995 *Encountering Development : The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton, Princeton University Press. 290 pages.

EVANS-PRITCHARD, E.E.

1940 *The Nuer*. Oxford, Oxford University Press.

FEIT, Harvey A.

- 1982 « The Future of Hunters Within Nation-States : Anthropology and the James Bay Cree ». pages 373-411. in LEACOCK, Eleanor et Richard LEE (éd.). *Politics and History in Band Societies*. New York, Cambridge University Press.

FORDHAM, Signithia.

- 1996 *Blacked Out : Dilemmas of Race, Identity, and Success at Capital High*. Chicago & London, The University of Chicago Press.

FOUCAULT, Michel.

- 1975 *Surveiller et punir : Naissance de la prison*. Paris, Gallimard. 360 pages.

FRANCEY, Dolorès.

- 1998 *Du local au global : Une ethnicité à géométrie variable pour les Cris de la Baie James*. Mémoire de maîtrise (anthropologie), Université Laval. 148 pages.

FRANCIS, Daniel et Toby MORANTZ

- 1983 *Partners in Furs : A History of the Fur Trade in Eastern James Bay 1600-1870*. Montréal, McGill-Queen's University Press. 203 pages.

GARY, Romain.

- 1957 « La marge humaine : Entretien avec Jean Daniel ». pages 17-33. in HANGOUËT, Jean-François et Paul AUDI (dir.). *Romain Gary : L'affaire homme*. Paris, Gallimard. 356 pages.

GÉLINAS, Claude.

- 2005 « Une perspective historique sur l'utilité de l'alcool dans les sociétés amérindiennes de la région subarctique ». *Drogues, santé et société*. vol. 4, no 1. pages 53-83.

GOULET, Jean-Guy A.

- 2000 « Cérémonies, prières et médias : Perspectives autochtones ». *Recherches amérindiennes au Québec*. vol. 30, no 1. pages 59-70.

GOULET, Jean-Guy A. et Kim HARVEY-TRIGOSO.

- 2005 « L'espérance passe de la forêt au milieu scolaire : Clivage et continuité dans les valeurs entre les générations de Dènès Tha ». *Recherches amérindiennes au Québec*. vol. 35, no 3. pages 71-84.

GRAVELLE, Jacqueline.

- 1988 *Étude comparative de l'éducation traditionnelle autochtone et de l'éducation holiste*. Mémoire de maîtrise (éducation), Université Laval. 180 pages.

JACCOUD, Mylène.

- 1993 *Les Inuit et la question pénale : Le cas du Nouveau-Québec*. Thèse de doctorat (Criminologie), Université de Montréal. 375 pages.

- 1995 « L'exclusion sociale et les Autochtones ». *Revue internationale d'action communautaire*, 34, automne. pages 93-100.

- 1999 « Les cercles de guérison et les cercles de sentence autochtones au Canada ». *Criminologie*, vol. 32, no 1. pages 79-105.

JAMES, Catherine.

- 2001 « Cultural Change in Mistissini : Implications for Self-Determination and Cultural Survival ». pages 316-331. in SCOTT, Colin H. (dir.). *Aboriginal Autonomy and Development in Northern Quebec and Labrador*. Vancouver, UBC Press. 436 pages.

JÉRÔME, Laurent.

- 2005 « Musique, tradition et parcours identitaire de jeunes Atikamekw : La pratique du *tewehikan* dans un processus de convocation culturelle ». *Recherches amérindiennes au Québec*. vol. 35, no 3. pages 19-30.

HALL, Tom et Heather MONTGOMERY.

- 2000 « Home and Away : 'Childhood', 'Youth' and Young People ». *Anthropology Today*, vol. 16, no 3. pages 525-552.

HEMMINGS, Annette.

- 1996 « Conflicting Images ? Being Black and a Model High School Student ». *Anthropology and Education Quarterly*, vol. 27, no 1. pages 20-50.

HOBBSAWM, Eric.

- 2004 « Introduction : Inventing Traditions ». pages 1-14. in HOBBSAWM, Eric et Terence RANGER (éds.). *The Invention of Tradition*. Cambridge, Cambridge University Press. 320 pages.

HYDRO-QUÉBEC.

- 1994 *Aménagements hydroélectriques et communautés autochtones du Québec nordique*. 4^{ème} édition. [1 : 4 000 000]. Montréal, Carto-Média, octobre 1994. 1 carte sans support, couleur.

JACOBS, Susan.

- 1993 *Expectations, Experience and Life Choices : Analyzing the Aspirations of Cree Woman in Chisasibi, James Bay*. Mémoire de maîtrise (anthropologie), Université McGill. 65 pages.

LAPLANTINE, François.

- 1999 «Maladie, guérison et religion dans les mouvements pentecôtistes latino-américains contemporains ». *Anthropologie et Sociétés*. vol. 23, no 2. pages 101-115.

LA PRAIRIE, Carol.

- 1991 *Justice for the Cree : Communities, Crime and Order*. Québec, Grand Council of the Crees/Cree Regional Authority. 265 pages.

LAROSE, François.

- 1988 « Le jeu traditionnel algonquin au sein du processus d'intégration socio-économique dans une société semi-nomade et son utilité pédagogique ». *Enfance*. tome 41, no 3-4. pages 25 à 43.

- 1989 « L'environnement des réserves est-il pathogène ? Réflexions sur le suicide et l'identification des facteurs de risque en milieu amérindien québécois ». *Revue québécoise de psychologie*. vol. 10, no 1. pages 31-44.

LAROSE, François, BOURQUE, Jimmy, TERRISSE, Bernard et Jacques KURTNESS.

- 2001 « La résilience scolaire comme indice d'acculturation chez les autochtones : Bilan de recherches en milieux innus ». *Revue des sciences de l'éducation*, vol. 27, no 1. pages 151-180.

LA RUSIC, Ignatius.

- 1979 *La négociation d'un mode de vie : La structure administrative découlant de la Convention de la Baie James : L'expérience initiale des Cris*. Montréal, SSDCC inc. 248 pages.

LAVOIE, Michel.

- 2005 « Les représentations sociales et bureaucratiques et la politique de l'éducation indienne au Canada, 1828-1996 (Deuxième partie) ». *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 35, no 1. pages 57-67.

LEACOCK, Eleanor.

- 1980 « Montagnais Women and the Jesuit Program for Colonization ». pages 25-42. in ETIENNE, Mona et Eleanor LEACOCK (éds.). *Women and Colonization : Anthropological Perspectives*. New York, J.F. Bergin Publishers Inc. 339 pages.

LEROUX, Jacques, Roland CHAMBERLAND, Edmond BRAZEAU et Claire DUBÉ.

- 2004 *Au pays des peaux de chagrin : Occupation et exploitation territoriales à Kitcisakik (Grand-Lac-Victoria) au XXe siècle*. Ste-Foy, Les Presses de l'Université Laval. 255 pages.

LOMBARD, Jean.

- 2003 *Hannah Arendt : Éducation et modernité*. Paris, L'Harmattan. 115 pages.

LYNES, David A.

- 1995 « Cultural Spirit and the Ethic of Bureaucracy : The Paradox of Cultural Administration ». *The Canadian Journal of Native Studies*. vol. 15, no 1. pages 75-88.

MAINVILLE, Robert.

- 1993 « Visions divergentes sur la compréhension de la Convention de la Baie James et du Nord québécois ». *Recherches amérindiennes au Québec*. vol. 23, no 1. pages 69-79.

MALINOWSKI, Bronislaw.

- 1987 *The Sexual Lives of Savages in North-Western Melanesia*. Boston, Beacon.

MEAD, Margaret.

- 1928 *Coming of Age in Samoa : A Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilization*. New York, Morrow.

- 1971 *Le fossé des générations*. Paris, Denoël. 153 pages.

MONTPETIT, Christiane.

- 1989 *Trajectoires de vie de migrants autochtones à Val d'Or*. Mémoire de maîtrise (Anthropologie), Université de Montréal. 124 pages.

MORANTZ, Toby.

2002a *The White Man's Gonna Getcha : The Colonial Challenge to the Crees in Quebec*. Montréal, McGill-Queen's University Press. 370 pages.

2002b « L'histoire de l'est de la Baie James au XXe siècle : À la recherche d'une interprétation ». *Recherches amérindiennes au Québec*. vol. 32, no 2. pages 63-70.

MURDOCH, John.

1983 « Le mode de connaissance des Cris et l'établissement d'un programme scolaire ». *Recherches amérindiennes au Québec*. vol. 13, no 2. pages 115-123.

NATION CRIE DE MISTISSINI

s.d. *Géographie*. [En ligne].

Adresse internet : <http://www.nation.mistissini.qc.ca/geographie.html>.

Page consultée le 7 avril 2006.

NICHOLLS, Will.

1994 « Cree Youth Speak Their Minds ». *The Nation*. vol. 1, no 3. pages 22-26.

2006 « Chishienuu Chiskutamaachwin : Elders Wisdom ». *The Nation*. vol. 13, no10. pages 10-13.

NIEZEN, Ronald.

1993 « Power and Dignity : The Social Consequences of Hydro-electric Development for the James Bay Cree ». *Canadian Review of Sociology & Anthropology*, vol. 30, no 4. pages 510-529.

1997 « Healing and conversion: Medical evangelism in James Bay Cree society ». *Ethnohistory*, vol. 44. pages 463-491.

NOËL SÉGUIN, Rosalie.

1998 *Les jeunes Autochtones et l'école : Travail présenté dans le cadre du Séminaire Crises, pauvreté et changements démographiques*. Québec, Université Laval (miméo).

PERREAULT, Marc et Gilles BIBEAU.

2003 *La Gang : Une chimère à apprivoiser : Marginalité et transnationalité chez les jeunes Québécois d'origine afro-antillaise*. Montréal, Boréal. 391 pages.

PIRON, Florence.

1994 « Production de savoir et effets de pouvoir : Le cas de la délinquance des Autochtones au Canada ». *Anthropologie et Sociétés*, vol. 18, no 1. pages 107-132.

2002 « La tolérance culturelle et éthique du décrochage scolaire : Un regard anthropologique ». *Revue des sciences de l'éducation*. vol. 28, no 1. pages 191-214.

PIRON, Florence et Marie-Andrée COUILLARD.

1996 « Présentation : Les usages et les effets sociaux du savoir scientifique ». *Anthropologie et Sociétés*. vol. 20, no 1. pages 107-132.

POLSON, Gordon et Roger SPIELMANN.

- 1990 « "Once There Were Two Brothers..." : Religious Tension in One Algonquin Community ». in COWAN, William (éd.). *Papers of the Twenty-First Algonquian Conference*. Ottawa, Carleton University. pages 303-312.

PRESTON, Richard J.

- 1981 « East Main Cree ». in HELM, June (éd.). *Handbook of North American Indians Volum 6 : Subarctic*. Washington, Smithsonian Institution.
- 1982 « Towards a General Statement on the Eastern Cree Structure of Knowledge ». *Papers of the 13th Algonquian Conference*, vol. 13. pages 299-304.
- 2002 *Cree Narrative : Expressing the Personal Meanings of Events*. Seconde édition. Montréal, McGill-Queen's University Press. 285 pages.

ROSLIN, Alex.

- 1995 « Elders' Councils Will Protect Culture ». *The Nation*. vol. 2, no 16. page 5.

ROSS, Rupert A.

- 1992 *Dancing With a Ghost : Exploring Indian Reality*. Markham, Octopus Publishing Group. 196 pages.

ROY, Bernard.

- 1999 « Le diabète chez les autochtones : Regard sur la situation à Betsiamites, Natashquan et La Romaine ». *Recherches amérindiennes au Québec*. vol. 29, no 3. pages 3-18.
- 2005 « Alcool en milieu autochtone et marqueurs identitaires meurtriers ». *Drogues, santé et société*. vol. 4, no 1. pages 85-128.

SALISBURY, Richard F.

- 1986 *A Homeland for the Crees : Regional Development in James Bay 1971-1981*. Montréal, McGill-Queen's University Press. 172 pages.

SECRÉTARIAT AUX AFFAIRES AUTOCHTONES DU QUÉBEC.

- 2004 *Carte des communautés crie, innuites et naskapie*. [En ligne]. Adresse internet : <http://www.saa.gouv.qc.ca/nations/cartes/communautes.htm>. Dernière mise à jour du document : 15 juillet 2004.

SEN, Amartya.

- 1999 *Development as Freedom*. New York, Anchor Books. 366 pages.

SHECAPIO, Richard et Issac ISERHOFF.

- 1996 *What Protects Youth From Getting Into Bad Habits : A Mistissini Community Study*. Chisasibi, Cree Board of Health and Social Services of James Bay. 23 pages.

SINDELL, Peter S.

- 1968 « Some Discontinuities in the Enculturation of Mistassini Cree Children ». pages 83-92. in CHANCE, Norman (éd.). *Conflict in Culture : Problems of Developmental Change Among the Cree*. Ottawa, Université Saint-Paul.

SÖDERBOM, Johanna.

- 2004 *Les traditions ancestrales, au sein de l'école d'aujourd'hui, chez les Cris de la Baie James : Le cas de l'école Wiinibekuu à Waskaganish*. Mémoire de maîtrise (éducation), Université de Montréal. 310 pages.

STATISTIQUE CANADA.

- 2001 *Profil de la population autochtone de 2001 – Mistissini*. [En ligne]. Adresse internet : <http://www.statcan.ca>. Document consulté le 16 novembre 2005.

TANNER, Adrian.

- 1979 *Bringing Home Animals : Religious Ideology and Mode of Production of The Mistassini Cree Hunters*. Londres, Hurst. 233 pages.

TASSÉ, Louise.

- 1993 « Les terres promises : Rôle social et filiation chez les Algonquins âgés de Kitigan Zibi ». *Revue internationale d'action communautaire*. Vol. 29/69. Pages 25-36.

TAYLOR, Charles.

- 1994 « The Politics of Recognition ». pages 25-73. in GUTMAN, Amy. *Multiculturalism : Examining the Politics of Recognition*. Princeton, Princeton University Press. 175 pages.

TRAVERSY, Diane.

- 1998 *Les rites de la "première fois" dans la socialisation des enfants cris de Chisasibi, Québec*. Mémoire de maîtrise (anthropologie), Université Laval. 103 pages.

TRUCHON, Karoline

- 2005 « L'importance de l'aspect relationnel dans l'auto-(re)présentation de jeunes Innus ». *Recherches amérindiennes au Québec*. vol. 35, no 3. pages 95-106.

TRUDEL, Pierre et Sylvie VINCENT.

- 2002 «La "Paix des Braves", une entente avant tout économique : Entrevue avec Roméo Saganash ». *Recherches amérindiennes au Québec*. vol. 32, no 2. pages 118-124.

VINCENT, Sylvie.

- 1991 « La présence des gens du large dans la version montagnaise de l'histoire ». *Anthropologie et Sociétés*. vol. 15, no 1. pages 125-143.

VINETTE, Daniel.

- 1996 « École, parents amérindiens et changements sociaux : La perception d'un intervenant non autochtone ». *Lien social et Politiques – Revue internationale d'action communautaire*. Vol. 35, printemps. Pages 23-35.

WALDRAM, James B.

- 1997 *The Way of the Pipe : Aboriginal Spirituality and Symbolic Healing in Canadian Prisons*. Peterborough, Broadview Press.

WINTROB, Ronald M.

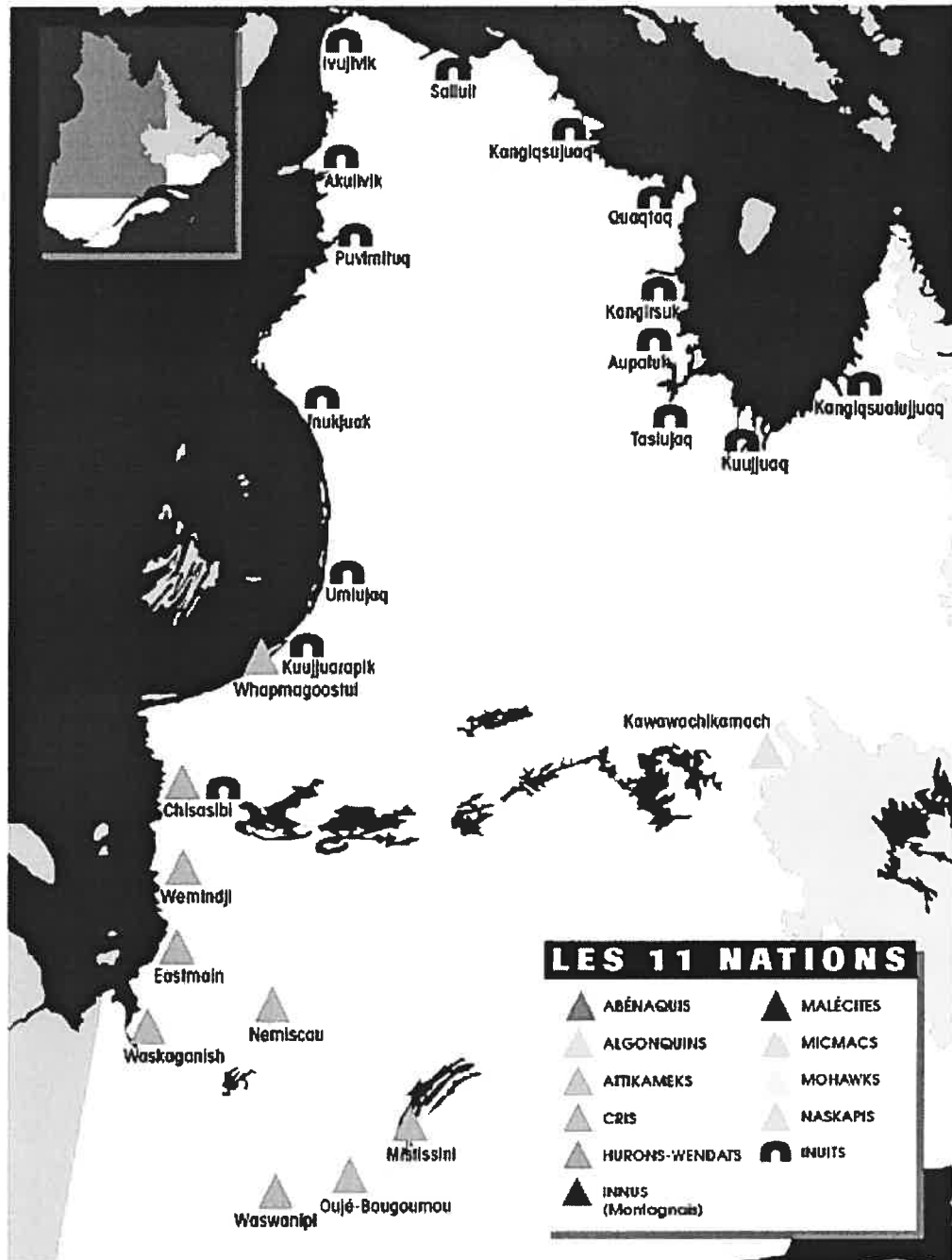
- 1968 « Acculturation, Identification, and Psychopathology among Cree Indian Youth ». pages 93-104. in CHANCE, Norman (éd.). *Conflict in Culture : Problems of Developmental Change Among the Cree*. Ottawa, Université Saint-Paul.

WULFF, Helena.

- 1995a « Introducing Youth Culture in its Own Right : The Study of the Art and New Possibilities ». pages 1-18. *in* AMIT-TALAI, Vered et Helena WULFF (éds). *Youth Culture: A Cross-Cultural Perspective*. New York, Routledge. 239 pages.
- 1995b « Inter-racial Friendship : Consuming Youth Styles, Ethnicity and Teenage Femininity in South London ». pages 63-80. *in* AMIT-TALAI, Vered et Helena WULFF (éds). *Youth Culture: A Cross-Cultural Perspective*. New York, Routledge. 239 pages.

ANNEXE I

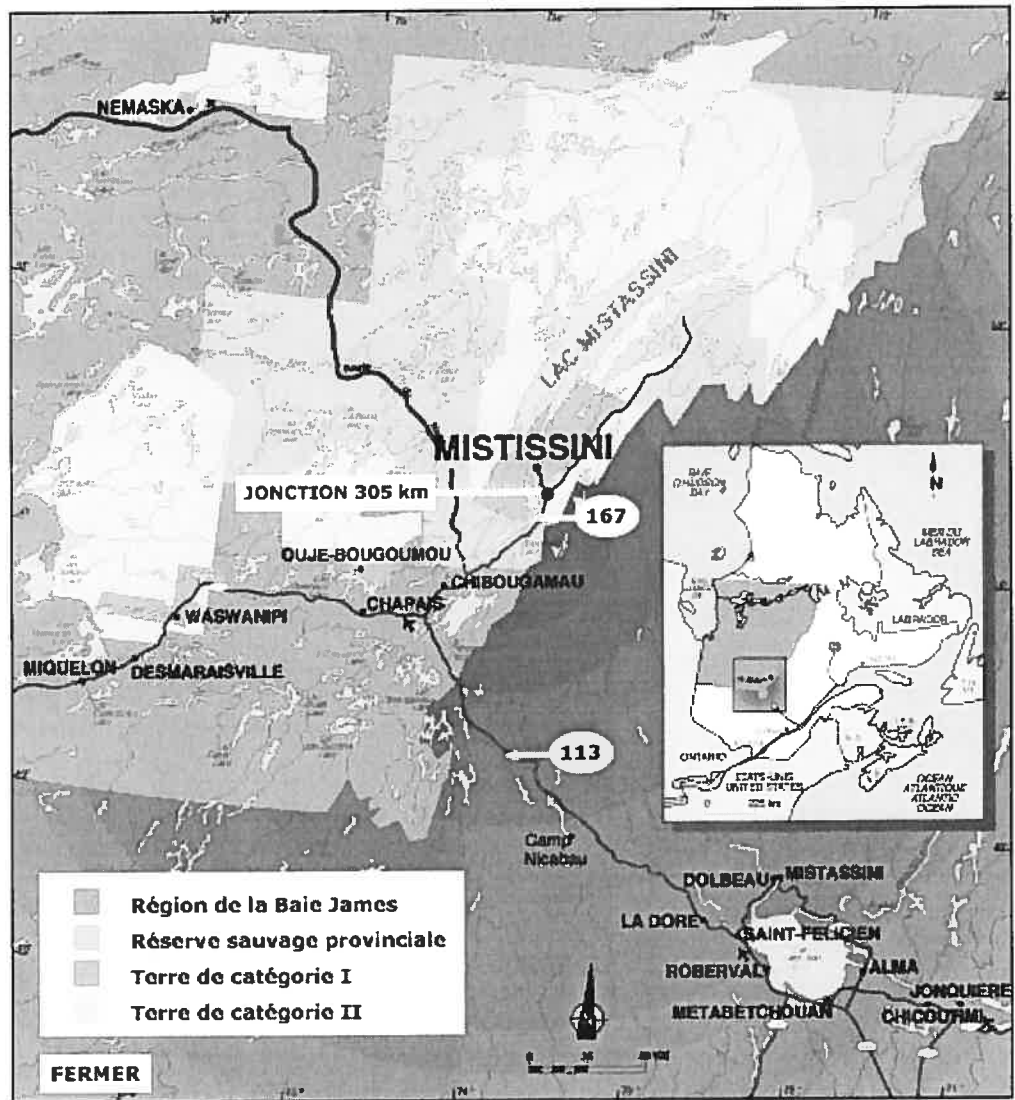
Carte des communautés cries, inuites et naskapie du Nord du Québec.



Source : Secrétariat aux affaires autochtones du Québec (site internet).

ANNEXE III

Carte de la région de Mistissini.



Source : Nation crie de Mistissini (site internet).

ANNEXE IV

Photos de Mistissini

Le Conseil de bande



Source : David Lessard (mai 2006)

L'école secondaire Voyageur Memorial



Source : David Lessard (mai 2006)

Perch River Camp Meeting (Rassemblement religieux à Rivière à la Perche)



Source : David Lessard (août 2006)

Le Youth Center



Source : David Lessard (mai 2006)

Au Ka-Wii-Bin-Kasich



Source : David Lessard (juillet 2006)

Une partie de soccer



Source : David Lessard (juin 2006)

ANNEXE V

Liste des personnes interrogées

Jeunes

- Sarah : jeune fille de vingt-et-un ans. Elle a laissé l'école en secondaire trois lorsqu'elle est tombée enceinte. Elle travaille depuis d'un petit emploi à l'autre. Date de l'entrevue : 23 août 2005.
- Mike : jeune homme de vingt ans. Il a laissé l'école il y a quelques années, au moment où il étudiait à Chibougamau pour parfaire son français. Il a décidé, au moment de l'enquête, de terminer son diplôme d'études secondaires à l'école de Mistissini. Date de l'entrevue : 30 août 2005.
- Charlotte : quinze ans. L'un de ses parents est métis, c'est-à-dire qu'il a le statut légal d'Indien, mais qu'un de ses parents est Cri et l'autre, Blanc ; Charlotte a le statut légal d'Indienne, mais est perçue généralement comme étant métissée. Charlotte est très intéressée par la découverte de la culture traditionnelle crie et a effectué la grande marche de 600 km dans le bois organisée chaque hiver par la communauté de Mistissini. Date de l'entrevue : 3 août 2005.
- Stacey : quinze ans. Stacey a une partie de sa famille dans la communauté crie voisine d'Oujé-Bougoumou. Elle s'est montrée rapidement très curieuse envers mon travail à Mistissini et m'a présenté à plusieurs de ses amis pendant l'été. Date de l'entrevue : 6 août 2005.
- Vanessa : vingt-trois ans. Vanessa a laissé l'école en secondaire deux lorsqu'on lui a proposé un travail dans une station-service. Très impliquée à l'église pentecôtiste, elle tentait au moment de l'enquête de retourner aux études dans une école à vocation chrétienne. Date de l'entrevue : 31 août 2005.
- Martin : vingt ans. Martin est père d'un garçon de moins d'un an et habite maintenant chez les parents de sa petite amie. Après avoir étudié dans le sud de la province, Martin pense maintenant à continuer ses études à l'université. Date de l'entrevue : 8 août 2005.
- Anne : dix-neuf ans. Anne vient de terminer ses études secondaires et a entrepris en septembre 2005 des études collégiales dans le sud de la province. Date de l'entrevue : 17 août 2005.
- Simon : vingt-cinq ans, Simon est très impliqué en politique. Il est marié et a trois enfants.

Aînés

- Léontine : environ soixante-quatre ans. J'ai rencontrée cette femme, et quelques-uns de ses neuf enfants, lors des ateliers organisés par la direction du développement social. J'ai effectué cette entrevue avec son mari, de manière à rendre les échanges plus spontanés. La langue utilisée a été le cri ; une voisine a offert ses services d'interprète. Date de l'entrevue : 29 juillet 2005.
- Thomas : environ soixante-trois ans. C'est le mari de Léontine. Cet homme donne souvent son opinion dans les rassemblement publics ; il s'agit aussi d'une personne-ressource pour plusieurs dans la communauté, autant pour ses connaissances des traditions que pour son travail, avec sa femme, de conseil pour les gens qui en ont besoin.
- Louise : soixante et onze ans. Cette femme parle anglais et c'est dans cette langue qu'a été effectuée l'entrevue. Elle est la grand-mère de deux jeunes avec qui j'ai fait une entrevue. Date de l'entrevue : 13 juillet 2005.

Adultes

- Stéphanie : quarante-cinq ans, Stéphanie a deux enfants. Elle travaille pour le département des logements du Conseil de bande de Mistissini. Stéphanie s'est elle-même proposée pour effectuer une entrevue, étant donné qu'elle voulait partager son expérience de l'école résidentielle. Date de l'entrevue : 20 août 2005.
- Roger : cinquante et un ans. Il travaille dans les bureaux de l'administration de la Commission scolaire Crie et est père de six enfants. Je l'ai contacté pour une entrevue à la suite de sa participation à un congrès portant sur les écoles résidentielles et regroupant les dix communautés crie de la Baie James. Date de l'entrevue : 25 août 2005.

Intervenants

Cris et originaires de Mistissini

- Mary : cinquante-quatre ans. Elle travaille à l'école secondaire et est mère d'une enfant. L'entrevue a porté à la fois sur son travail et sur son expérience de l'école résidentielle, dont elle garde un bon souvenir. Date de l'entrevue : 11 août 2005.
- Mathilda : quarante-huit ans. Elle est mère de cinq enfants. Elle travaille aussi à l'école secondaire et s'implique beaucoup au niveau communautaire en participant aux ateliers organisés par la direction du développement social du Conseil de bande, où elle a d'ailleurs été rencontrée. Date de l'entrevue : 28 juin 2005.
- Victor : cinquante-cinq ans. Victor travaille à l'école primaire et a trois enfants. L'entrevue a porté sur son expérience de l'école résidentielle, dont il m'a parlé quelques fois au cours de l'été après m'avoir vu à un congrès portant sur le sujet. Date de l'entrevue : 3 août 2005.

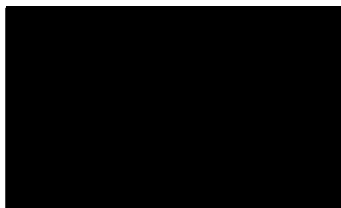
Étrangers

- Samantha : vingt-huit ans. Samantha est originaire d'une autre province canadienne. Elle entame sa troisième année de travail à l'école secondaire et compte rester en tout cinq ans à Mistissini. Son jeune âge lui a permis de se rapprocher des étudiants. Date de l'entrevue : 13 juin 2005.
- Maurice : cinquante-quatre ans. Maurice réside à Mistissini avec sa femme et travaille dans des écoles secondaires des communautés de la Baie James depuis plus de quinze ans. Il n'a pas l'intention de quitter son emploi. Date de l'entrevue : 17 juin 2005.
- Benoît : soixante ans. Il travaille au sein de l'administration de l'école. Bien qu'il n'ait travaillé que quelques mois chez les Cris, il a déjà travaillé plusieurs années dans des communautés amérindiennes du Québec. Date de l'entrevue : 29 août 2005.
- Éric : quarante-deux ans ; Éric est un autochtone d'une autre région. L'entrevue avec Benoît et Éric sont les seules entrevues réalisées en français. Éric travaille dans le domaine de l'animation d'activités avec les jeunes. Il a donc été croisé tout au long de l'été et il s'agit d'une des premières personnes rencontrées après mon arrivée à Mistissini. Date de l'entrevue : 18 août 2005.

ANNEXE VI

Formulaires de consentement pour les répondants majeurs et mineurs.

FORMULAIRE DE CONSENTEMENT / CONSENT FORM
(version remise aux adultes)



Supervisor :

Marie-Pierre Bousquet
C.P. 6128, succursale Centre-ville
Montréal, Qc H3C 3J7
(514) 343-2152

Subject : Participation to an anthropological research about teenagers' aspirations for the future.

Dear Sir or Madam,

My name is David Lessard, I am a student at University of Montreal in anthropology. I'm in your community for a few weeks to learn more about the people and the life in your community, in order to gather informations useful for the dissertation that I am writing.

I'm presently working on a research project in your community school with the help of the Cree School Board. This project is concerned with Cree children's opinions about school and their aspirations for the future. I will conduct recorded interviews with a few people in your community.

The benefits of those interviews include a better understanding of the children's opinions by the school staff as well as by the community.

Each interview should last about one or two hours and you will have the right to withdraw from this study at any time by contacting me or my supervisor, Marie-Pierre Bousquet. If you decide to withdraw for any reason, collected data will be destroyed. They will also have the right to privacy. Personal information that might come out during the interviews won't be mentioned in the final dissertation or repeated to others. My notes and recordings will never be made available to others.

All personal information (age, sex) will be changed or not mentioned in the final report. Please advise me of any information that you would not want to be repeated. There are no personal risks in participating in these interviews.

If you need further information, you can reach me at you child's school, ask the school staff, or visit me at the address indicated above.

Cordially,

Date :

David Lessard

N.B. According to the Youth Protection Law, a researcher who has reasonable cause to believe that the security or the development of a child is compromised, because of sexual abuse or physical violence coming from excess or neglect, has the responsibility to inform the Director of Youth Protection.

I understand the present document and agree to participate in David Lessard's research project.

Your name: _____

Signature: _____ Date: _____

Researcher's signature : _____ Date : _____

David Lessard

FORMULAIRE DE CONSENTEMENT / CONSENT FORM
(version remise aux parents d'élèves)



Supervisor :

Marie-Pierre Bousquet
C.P. 6128, succursale Centre-ville
Montréal, Qc H3C 3J7 G0W
(514) 343-2152

Subject : Students' participation to an anthropological research about teenagers' aspirations for the future.

Dear Sir or Madam,

My name is David Lessard, I am a student at University of Montreal in anthropology. I'm in your community for a few weeks to learn more about the people and the life in your community, in order to gather information useful for the dissertation that I am writing.

I'm presently working on a research project in your child's school with the help of the Cree School Board. This project is concerned with Cree children's opinions about school and their aspirations for the future. I will conduct recorded interviews with a few children of your child's school. The benefits of those interviews include a better understanding of the children's opinions by the school staff as well as by the community.

Each interview should last about one or two hours and the children will have the right to withdraw from this study at any time by contacting me or my supervisor, Marie-Pierre Bousquet (addresses and phone numbers above). They will also have the right to privacy.

The children won't be asked to talk about their intimacy. Personal information that might come out during the interviews won't be mentioned in the final dissertation or repeated to others. My notes and recordings will never be made available to others. All personal information (age, sex) will be changed or not mentioned in the final report. There are no personal risks in participating in these interviews. The children will have the right to withdraw at any time ; the parents will also have the right to withdraw their child at any times ; in both cases, already collected data will be destroyed.

If you need further information, you can reach me at you child's school, ask the school staff, or visit me at the address indicated above.

Cordially,

Date : _____

David Lessard

N.B. According to the Youth Protection Law, a researcher who has reasonable cause to believe that the security or the development of a child is compromised, because of sexual abuse or physical violence coming from excess or neglect, has the responsibility to inform the Director of Youth Protection.

I understand the present document and agree to my child's participation in David Lessard's research project.

I agree to his/her participation to this project : Yes ___ No ___

Child's tutor/parent 's name: _____

Tutor / Parent 's signature : _____ Date: _____

I (child's name : _____) accept to participate to this project : Yes ___ No ___

Child's signature : _____ Date: _____

Researcher's signature : _____ Date : _____

David Lessard

ANNEXE VII

Article de *La Presse* au sujet du camp de football de l'été 2006.

MONTREAL JEUDI 29 JUIN 2006 LA PRESSE 57

TENNIS / FOOTBALL

Mieux que le Père Noël

Les Alouettes réjouissent les jeunes cris de Mistissini



STEPHANIE MORIN
MISTISSINI

Ce n'était que cinq joueurs des Alouettes et leurs entraîneur-chef, mais pour quelque 200 jeunes cris, c'était mieux encore que le Père Noël.

Uzoma Okeke, Duane Butler, Phillip Gauthier, Étienne Boulay, Timothy Strickland et l'entraîneur Don Matthews ont amorcé, hier, un camp de football de trois jours dans la réserve cri de Mistissini, dans la région de la Baie-James.

Sur un terrain érigé au cœur du village de 3800 âmes, plus de 200 enfants attendaient l'arrivée des joueurs des Alouettes, des deux cheerleaders et de plusieurs entraîneurs de football de la région d'Ottawa. Si tôt arrivés, les invités étaient entourés d'enfants et assaillis de questions. « C'est quoi ton nom ? Tu joues à quelle position ? Est-ce que tu sais danser ? Est-ce que tu veux me lancer le ballon ? »

Tout l'après-midi, le carré de gazon au bord du lac Mistissini a eu des allures de fête. Aux quatre coins du terrain, des enfants couraient, dansaient, bottaient le bal-

lon, attrapant des passes... ou plus souvent les échappaient. Partout, des enfants sur le 220 volts, trop contents de voir de leur yeux ces joueurs qu'ils suivent à la télévision. Certains venaient d'aussi loin que Grande-Baleine, à plus de 20 heures de route, pour participer à ce camp.

L'initiateur du projet, Gordon Hudson, a joué dans la LCF en 1987 et 1988. Aujourd'hui, il se sert du football comme prétexte pour apporter aux jeunes cris une expérience positive. « Ces jeunes ont très peu d'estime d'eux-mêmes. Dès que quelque chose ne fonctionne pas, ils se blâment. Pour eux, le suicide représente une option très réelle. Depuis trois ans, nous avons eu 19 suicides dans la réserve, dont un bambin de huit ans. La consommation de drogue et de solvant est aussi un problème. Le camp de football apporte de l'espoir aux jeunes, leur réapprend à rêver. Pour eux, c'est un rêve de voir Don Matthews et les joueurs, de pouvoir leur parler et leur serrer la main... »

C'est la troisième année que les Cris de Mistissini accueillent ce camp de football. En 2004 et 2005, les joueurs des Renegades avaient animé les trois jours d'activités. Les Renegades dissouts, les Alouettes n'ont pas hésité à prendre le flambeau.

Aujourd'hui, le camp se poursuit, avec dîner aux hot-dogs et partie de pêche. Et vous savez quoi ? Les joueurs sont encore plus excités de leur journée que les enfants !



Source : *La Presse*, 29 juin 2006.